

基督教神學大綱目錄

譯序	一一二
魯序	三
原序	五、六
譯例	七
緒論	一一一、一五
第一章 基督教神學的意義和關係	一、八
一 神學的定義	一
二 神學與宗教經驗	三
三 神學與基督教的啓示	四
四 神學與基督教會	五
五 神學與當代的思想	七
第二章 來源和方法	九、一五
一 基督教神學的來源	九
二 方法與次序	一四

第一部 基督教神學的輪廓…………… 一七一—五八

第三章 基督教的宗教…………… 一七一—二七

一 宗教的定義…………… 一七

二 宗教的起源和發展…………… 一八

三 歷史的宗教之種類…………… 二〇

四 基督教在宗教史中的地位…………… 二〇

五 基督教是特殊的宗教…………… 二三

六 基督教的無尚性…………… 二五

第四章 基督教的啓示…………… 二八—三九

一 啓示的意義…………… 二八

二 啓示的試驗…………… 三〇

三 基督教的啓示…………… 三二

四 聖經的性質和功用…………… 三四

五 聖經的靈感…………… 三五

六 聖經爲啓示…………… 三七

第五章 基督教的教會	四一—五一
一 教會的定義	四一
二 理想中的教會和歷史中的教會	四三
三 歷史的基督教之種類	四五
四 羅馬教的教會觀	四七
五 更正教的教會觀	四八
第六章 近代神學的任务	五二—五八
一 問題	五二
二 基督論的原則和涵義	五四
第二部 基督教的上帝觀	五九—一一〇
第七章 基督教的上帝觀之來源和關係	五九—七〇
一 基督教的上帝觀之來源和關係	五九
二 由以色列人所承襲的成分	六〇
三 由希臘人所承襲的成分	六二
四 基督教的特殊成分	六四

五	教義神學中的上帝觀	六五
六	近代神學中的上帝觀	六九
第八章	基督教的上帝觀之內容	七一—九二
一	關於方法	七一
二	基督教的上帝觀之定義	七三
三	神聖的品性	七四
四	人格的品性	七六
五	品格的品性	七八
六	究竟性的品性	八四
七	基督教思想的一貫	八九
第九章	信仰基督教的上帝之根據	九三—一〇四
一	所要證明的是甚麼	九三
二	對於基督教的上帝所起信仰在經驗中之根據	九六
三	證據的方法和缺點	九九
第十章	三位一體(或稱上帝的三重自我之表現)	一〇五—一二〇
一	來源和歷史	一〇五

二 三位一體爲超越理性的神秘	一一〇
三 三一論爲思辨的理論	一一一
四 三一論爲經驗的解釋	一一五

第三部 基督教的宇宙觀……………一二一—一七三

第十一章 基督教的宇宙觀之來源……………一二一—一三二

一 普通的來源……………一二一

二 希伯來人的宇宙觀……………一二三

三 希臘人的宇宙觀……………一二七

四 基督教所介紹的新要素……………一二九

第十二章 上帝對於宇宙的目標——神國……………一三三—一四四

一 神國在耶穌教訓中的地位……………一三三

二 後期神學對於神國的解釋……………一三五

三 近代思想中的神國觀……………一四〇

第十三章 宇宙爲實現神國的場所……………一四五—一五五

一 宇宙的真存在……………一四五

二 宇宙的倚靠.....一四七

三 宇宙適應基督教的目標.....一四八

第十四章 上帝對於宇宙的關係.....一五六—一七三

一 創造論.....一五六

二 神佑論.....一五九

三 神蹟論.....一六五

第四部 人與罪.....一七五—二二一

第十五章 基督教的世人觀.....一七五—一九二

一 人的根柢.....一七六

二 人的性質.....一八〇

三 人的結局.....一八五

第十六章 基督教對於罪惡的衡量.....一九三—二〇九

一 基督教衡量罪惡的來源.....一九三

二 基督教對於罪惡性質的見解.....一九六

三 基督教對於罪惡來源的見解.....二〇一

四 基督教對於罪惡結果的見解	二〇五
第十七章 基督教對於上帝判斷罪惡的見解	二一〇—二二一
一 過犯與刑罰	二一〇
二 刑罰的性質	二一二
三 刑罰的功用	二一四

第五部 靠基督的拯救

二二三—二七五

第十八章 基督教的拯救觀	二二三—二四〇
一 基督教之拯救觀的來歷和關係	二二三
二 拯救爲一種個人的經驗	二二〇
三 拯救爲一種歷史的過程	二三二
四 拯救爲一種神聖的工作	二三六
第十九章 基督爲拯救的中保	二四一—二六〇
一 歷史的耶穌和信仰的基督	二四二
二 加爾西頓的基督觀	二四五
三 近代的基督位格論	二四八

四 基督教之基督觀中的永久成分……………二五三

第二十章 基督的拯救事工……………二六一—二七五

一 名詞釋義……………二六一

二 基督爲先知……………二六二

三 基督爲祭司……………二六三

四 基督爲君王……………二七三

第六部 基督徒的生活……………二七七—三一四

第二十一章 基督徒生活的性質……………二七七—二九二

一 普通的特點……………二七七

二 宗教方面的基督徒生活……………二七八

三 倫理方面的基督徒生活……………二八六

四 作社會的表現之基督徒生活(教會)……………二八九

第二十二章 基督徒生活的來源……………二九三—三〇四

一 神聖的來源(聖靈)……………二九三

二 歷史的恩器(恩典的工具)……………二九五

三 經驗中的初步	三〇一
第二十三章 基督徒生活的歸宿	三〇五—三一四
一 基督教對於個人完全的見解	三〇五
二 基督教對於歷史的眼光	三〇八
三 基督教的最後歸宿觀	三一—

基督教神學大綱

緒論

第一章 基督教神學的意義和關係

一 神學的定義

基督教的神學，照着專門的名詞，又稱爲道學，是神道科學的一系，其目的是在爲基督教信仰的種種教義，作有系統的解釋。這些教義的定義，固不一而足。而在本書內所要了解的，乃是這些教義所概括關於上帝、世人、並上帝與世人間之關係的種種信仰。這些信仰，是從上帝在基督裏所成就之歷史的啓示產生的，是爲基督徒的經驗所逐漸證明的。這些信仰形成了基督徒的人生觀；就智識一方面說，接受這樣的人生觀，就足以維繫基督教會一切信徒間的密切關係。基督教的神學，就是論及這些信仰的科學。它的功用，是在指出這些信仰在人生經驗上有甚麼根據；解釋它們在歷史中，取甚麼形式；表明它們的內部，如何諧和一致，如何翔實周密；並述說它們與現今的生活和思想，有何密切關係。

在神學院的課程中，道學一門，每與基督教倫理學和宗教哲學列爲一科，三者都是屬於系統神學的。

系統神學在神道學的課程裏，實佔中心的地位，處乎解經學、聖教史學、及種種實用學的中央。系統神學的材料，是從解經學及聖教史學中所採取的，而種種實用學，如宣道學、辯護學、教牧學等的原則，又是取給於系統神學

的。有如大學課程中的哲學，介乎理科與文科之間。我們可稱系統神學爲基督徒的人生哲學。

這種神學的觀念，須與以下各種觀念分辨清楚：（一）它不是純粹的聖經神學或教規學，聖經神學或教規學的職務，乃是一述而不作，並沒有將聖經中或信條中種種教義的內容發表（這些就是所謂法定的道學）。（二）它不是純粹的歷史科學，有如史萊馬赫所主張的，以爲它不過把現今基督徒直覺的內容陳述罷了，對於信仰對象的實在問題，並不加探討。（三）它不是純粹的玄學，有如奧利金黑格爾等所主張的，玄學的目的，是在探討較高的真理，而所謂較高的真理，雖寓於基督徒的普通信仰之中，但僅爲一班發起玄學的人們所了解。基督教的神學，除與這些錯誤的見解，不可混爲一談外，我們可以更進一步說，它的職責是在：一方面陳述種種信仰的內容，一方面又證明這些信仰的實在，表示這些信仰，清清楚楚地證實基督教是歷史的宗教，而又發生威力，促進基督徒的生活，形成基督徒的品格。基督教的神學，是測量的科學，它的功用，是在將基督教的信仰，加以測量，分辨何者是主要的、永久的，何者是次要的、暫時的，並將基督教的普通信仰，加以推陳出新的詮釋，俾其明白清楚，一洗含混游移之弊。

基督教的神學觀念，固與上述種種觀念截然不同，而其中所包含的真理，卻又殊途同歸地形成了神學的開路先鋒。就基督徒直覺的神學說，（一）神學須論及宗教信仰如何爲宗教經驗所證實。就較爲陳舊的道學（更正教的與羅馬教的）說，（二）神學贊同這些信仰，是有固定歷史來源的（基督教的啓示）。（三）神學也贊同這些信仰，形成了團結固定的歷史團體（基督教會）之要素。（四）最後，因爲這些信仰，處在時勢推移的蛻變之中，神學認定常常需要重新陳述，以適應遷變的智識環境。以上幾條，是需要比較更充分之解釋的，請申論之。

二 神學與宗教經驗

開宗明義，神學首先所要探討的真理，就是宗教的信仰；申言之，就是真理的保持者，先將真理蘊藏於內為原則，然後發揮於外為品行。這些信仰，不純然是由思考而得的抽象理論，乃是可以見諸實行的原則。它們述說宗教的種種目標，固然免不了理論的色彩，但這些目標，總是在宗教的生活上，可以發生實際關係的。

近代的神學家，首先注重神學端賴宗教經驗的，要推史萊馬赫。在他以前，以為神學的真理，是現成的，或來自神聖的啓示，或來自教會和聖經，或如自然神學之類，來自思考。史氏注意宗教的感情，是產生神學的因素，並下定義說，信仰的種種教義，就是陳述基督徒直覺之種種情況的條文，也是神學所論列的題目。

引着史氏下這種定義的動機，一方面是科學的，一方面是宗教的：就科學一方面說，他想為神學規定一種固定的題目，可以清清楚楚地陳述，而又確確定定地證明，以免流入玄學的游移變動之窠臼；就宗教方面說，他想除去乾澀枯窘、味同嚼蠟、與實際經驗漠不相關的道學程式，而易以生氣蓬勃、興趣盎然之活信仰的神學。這兩種動機，對於他的後輩繼起的神學家，都有繼續不輟的影響；我們可以說，將經驗與教義打成一片，乃是近代神學思潮的主臬。

神學雖應從宗教的生活上開始，但不能就在此終止。史氏定義的錯誤，就是在此。神學的題目，並非宗教經驗的本身，乃是啓示這種經驗的上帝。神學的教義，不僅是描寫直覺的種種境地，乃是陳述『隱密的靈性真體；藉着上帝在基督裏所啓示的信仰，去實驗這真體的究竟，乃是基督徒的權利和義務。』所以，神學既是科學，也是哲學，

有如其他的哲學，是要將最後真理的知識，昭示我們。

三 神學與基督教的啓示

基督教的神學，不特與普通宗教經驗所包含的真理有關係，而且是與一種特別的經驗有關係，就是基督徒的經驗。這一點又更加把神學題目的範圍縮小了。在十九世紀以前，有一人誕生，應將真理的新意義，本分的新理想，總而言之，一種新穎的宇宙觀和人生觀，介紹給世界。基督教的神學，是要將關於這種宇宙觀的信仰，發表出來。這種信仰，必定策源於一種歷史的啓示，這是勢所必至，理有固然，不必置辯的。

有人顧慮神學偏於由基督徒的經驗而產生的主觀；歷史的啓示，正是這種顧慮的答案。這種顧慮的理由，是不健全的，因為這經驗的本身，就有一種客觀的根據。基督教的信仰，不是自創的東西，不是憑空掉下來的，也不是異想天開的產物。它的來源，乃在歷史的啓示裏面，如果沒有耶穌，是永遠不會有這麼一回事的。這一點，使基督教的信仰，與其他種種的宗教生活，截然不同，基督教神學的特別題目，就是在此。

持反對論調者，往往以爲將神學限制於基督教的範圍以內，殊與神學的科學性相抵觸。他們說，將人類經驗的一部分，與其他的經驗分開，是不合科學的，因為須在人類全部經驗之下，方可作整個的解釋。如果我們想要對於宇宙，作一種可靠的解釋，我們非將一切的事實集合綜觀不可。

答覆說，總得有相當的限制，這是不可避免的問題，不在限制之有無，而在限制的理由安在，限制的作用爲何。如果這種限制是武斷的，是固執的，是抹煞反而憑據的，那末，這種反對，自然是對的。但是如果限制是

根據事實的，而於限制之餘，對於一切新的真理，又取開明的態度，那末，這種反對，卻是用不着的。學識的進步，非從「明辨之」一方面着手不可。從世界所表現林林總總的現象之中，務須揀出極有關係的，然後藉着所揀出的去解釋其餘的現象。各種偉大的哲學，想要爲人生作一種積極的解釋的，莫不實行這樣的「明辨」。在基督教中，有一串事實，照着基督教徒所相信的，對於宇宙之謎，發出極其清楚的解決之光。將由這樣信仰的結果所產生的宇宙觀，作一種連貫一氣的陳述，不特合乎科學，而且在實際方面，也是極其重要的；因爲非將一種假定的見解，清清楚楚地陳述出來，就無從斷定其是非真偽。

更厲害的反對，就是否認有甚麼清楚的基督教宇宙觀。他們說，基督教，無異歷史中其他的事體，是遞變無常的；後代所認定的基督教，與前輩所認定的，截然不同。我們有更正教或羅馬教的神學，有路得宗或歸正宗的神學，而所謂基督教的神學，不過存在一般言之成理者的腦海中而已。

須知在基督教的歷史中，找不出絲毫事體，是贊許這種反對的。從基督教所產生的種種派別之中，想規定何者是屬乎它的精粹，固然不是容易的事體。然而羅馬教與更正教，仍然同具一種清楚的信仰，策源於基督原有的啓示，在每一遞嬗蛻變的過程之中，都有一種發表，比較以前所發表的，更完全些。基督教神學的目標，正是要陳述這種清楚的信仰，而神學所以與論及基督教起源和發展的歷史學及批評學有密切關係的理由，也是在乎這種信仰。

四 神學與基督教會

基督教的神學，與普通的哲學，還有一點差異，就是它與基督教會，有密切的關係。它不特有實行一方面的興趣，提倡個人對於自己宗教生活的了解，它也有社交一方面的興趣，為基督教會的信徒，促進智識上的團結。人的常情，在互相了解、同一目標的情形之下，在合作上，總是有效率些。這種了解，正是神學所要提倡的。

文化的程度愈高，這種智識上了解的重要愈大。在較低下的宗教裏，教義是處在次要地位的。宗教不過是禮節的事體，或是社會風俗的事體而已。種種禮節，不過由僧侶舉行，由禮拜者監視，究竟雙方都不甚了解其意義安在。雖在較高尙的宗教，如羅馬教，這種情形，亦復大致如是。許多羅馬教徒，對於教義，漠不關心，以為教義是關於神祕的事體，超乎人類理智之上的，普通的人民，是用不着去探討了解的。在更正教會，則情形大異，它沒有甚麼僧侶階級，並且往往將真理介紹給普通的人民。在這種情形之下，了解教義，就是必要的，必須了解，方能使禮拜有理性，使講道有效力，並使宣教事業誠懇而有效率。所謂教義，就是宗教的真理，經人們有理性地了解，而心悅誠服地服膺；如果沒有這樣的教義，則更正教會是不能存在的。——它的活動能力就失掉了。可見神學是教會所當視為極重要的科學。

神學與教會工作的密切關係，亦復有人反對。他們說，追求學識，成功之道，端在不偏不頗。但是這種袒白無私的態度，在神學生是難得辦到的，因為他們瞻顧為基督教宣教的前途，一定會入主出奴地存着基督教的觀念。

如果這種反對是澈底的話，那末，任何人要將他們以為對的觀念，教訓他們的後輩，都要照樣勸阻他們。這樣的說法，並不是反對神學，乃是反對教會，而究其極，還是反對基督教本身。這不啻是說，沒有甚麼誠實無私的人，能設變成基督徒。在基督教為一種宣教的宗教期間，牠的宣教師自必學習牠的特殊教義，他們必須了解他們宗教

所主張的是甚麼，認清他們所要達到的目標是甚麼。我們固然不能否認這種實際的興趣，免不了有些先入爲主的危險。然而這並不足以爲放棄研究神學的理由；不過在探討研究的時候，須大大注意，須誠實無私，須存公開的態度。真正須考慮的問題，乃是基督教的宇宙觀，是否實在。如果是實在的，那末，神學方法的合法，是當然的。

雖然，講到批評神學與現今教會機關的關係的時候，這種反對，又似乎是言之成理的。教會往往在實際方面，使牠的教員，達到限制自由的窘境；有種種論及教會與通俗學問之關係的理論，簡直使真正的神學，沒有活動的餘地。對於這些理論，我們後來是要詳細討論的，也會規定我們自己所處的地位。不過現在只說一句，更正教會，務須根據真正基督教的經驗，慎思熟籌，誠實考慮，得着確實的結果，然後纔有權柄，對於它的學生，有所限制。

五 神學與當代的思想

基督教的神學，並不是把基督信徒一切的信仰，都等量齊觀，相提並論，它乃是要專論那些垂諸久遠的信仰，就是那些信仰，經過智識環境的遞嬗蛻變，而仍能保持其永久性，仍不失爲基督徒之人生觀的永久成分。它要將基督教的真理，表彰出來，好像是新出於型的，不落以往輕暫陳腐的窠臼。但是這一着，如果對於當代的思想，沒有相當的了解，卻是辦不到的。

所謂當代的思想，包括一切智識方面的勢力，不拘是科學的、哲學的、或是文學的，這些潛勢力，都足以影響當時人們所取的宇宙觀和人生觀。固然，這些潛勢力之中，有佔着恆久重要地位的，也有僅如曇花一現的。這種種潛勢力組合起來，就造成一種智識的空氣，神學家在這種空氣內生長，也在這種空氣內活動。

神學家倚賴他的智識環境，在他的工作方面，無論是批評的、創作的、或解釋的，都與智識環境有密切的關係，這是顯而易見的。他仰仗科學，去找批評的工具，用以規定何者是基督教的精華，何者是它的糟粕，並用以分辨甚麼是基督教實際上的內容，甚麼是變遷無常的形式。他從哲學方面，領會人類知識的性質和限制，了解基督教對於人類的知識，有何重大的貢獻，也學着神學與其他種種用思考去探討最後真理的哲學系統，究有甚麼關係。他從文學方面，了解當時人們有何智識上的習尚和成見，使他可以尋着有效的方法，去應付他們，以便向他們宣揚他的特殊使命。

有一個顯明的例子，證明神學與當代思想的密切關係，就是：往往有幾種學說，想證明二者是各自獨立的，而其結果，反證明它們自己是自相矛盾的。如羅馬教傳給更正教的一種主張，想證明神學的獨立性，把神學分爲二種，一種稱爲自然的神學，一種稱爲啓示的神學，殊不知這種分類的動機，乃是肇源於亞里士多德的新發明。照樣，晚近有一種嘗試，爲雷奇爾一派所主持的，想爲神學闡出一種獨立的範圍，把神學的真理，推爲衡量價值的真理，把哲學和科學的真理，推爲衡量理論的真理；而其持論的根據，就是康德認識論的純粹的和實踐的理性。這兩種論調，都犯着自相矛盾的毛病。它們使神學得着似乎獨立地位的，端賴自立範圍，武斷地把通俗的思想，屏除於基督教的範圍之外，而同時神學家自己又襲用哲學和科學所發明的方法和結論。

就以上各種嘗試的反面說來，與其用武斷的限制以求神學的獨立地位，毋寧說，神學的真正獨立自由性，是在平它的題目，實含着特殊的性格，和固有的價值。哲學和科學，不過是方法。它們不能創造；它們的能事，不過是觀察和解釋。在基督教裏，有足供科學之觀察和哲學之解釋的；而觀察解釋的結果，就是基督教的神學。

第一章 來源和方法

一 基督教神學的來源

神學的性格，既如上述，就此可以規定其來源的見解。基督教神學的根本來源，就是基督教本身，和其所自出的啓示。其最近的來源，就是這些流傳給我們的載籍，載着基督教的歷史和根柢。其中最主要的，是聖經，教會的信條，和歷代出類拔萃的基督教神學家作品。

聖經對於神學的重要，是在乎它與耶穌基督有密切的關係。因為基督是基督教的核心，而我們又可從聖經中直接地了解基督，則聖經必為神學的主要來源，而一切號稱基督教的事物，都要受聖經的測驗，固彰彰明甚。所以，凡是與聖經有關係的，無論是聖經的來源，聖經的歷史，和聖經的解釋，都是足以使基督教神學的學生感覺興趣的。尤其要緊的，對於各本聖經書中的宗教教訓，是聖經神學所訓示的，神學生都要嫻熟洞悉。聖經神學的研究，能使我們了解基督教神學的緣起，也能使我們認清後來神學發展的出發點，究竟安在。

聖經雖是基督教神學的主要來源，但不是唯一無二的來源。有如基督教的啓示，雖是以基督為中心，但也有許多其他的光線，是由信徒的生活，藉着基督的真光所反射出來的；照樣，神學的主要來源，雖是聖經，而由聖經反映而出的一切言論，符合基督的精神，足徵基督教影響範圍的擴大，也是重要的來源。其中最重要的，就是種種信條；教會往往將她的信仰，寫成信經，形成信條，特要針對當時的思想，以述說她的信仰，使基督教的主張，供理智的推敲。從聖經和這些信條中，神學家找着專門的材料；他將前輩所用的工具，運用純熟，以精通他所研究的科學。

據我看，『信條』的字樣，是從拉丁文（Creo）一字出來的。信條表示信仰的承認。這種承認，或是出乎個人，或是出乎團體。彼得在該撒利亞所承認的信仰，就是屬乎個人的；奈西亞信條，就是屬乎團體的。一切偉大的信條，都是由個人信仰的表示開始的。他們是逐漸地得着普遍的承認，然後纔在教會中取得重要的地位。這種過程，純是自然而然的，由基督徒的信仰生活，自然發動，循序漸進，然後纔不知不覺地達到實現為信條的地步。自然發生的初期信條，又漸漸被淘汰，而代以工穩正式的信條。信條與基督徒生活的原有關係，逐漸暗晦，由信仰的承認，一變而為一種象徵，就是：信仰的律法或規條。不過須知這種變更的關係，是次要的，並非主要的。按着歷史的事實，用信條為承認信仰的信經，是在公佈為標準的條文以先，並不是在以後。這正是因為教會種種偉大的信條，都足以代表那些以經驗為根據的真正信仰，惟其如此，他們在神學的來源中，乃有相當的地位。

教會的信條，大致分為三類，恰與基督教發展的三個歷史上的階段相符合，就是：希臘的，羅馬的，和更正教的。第一類包含着所謂普通的信條，以三位一體及基督人格等教義為核心（如奈西亞信條及加爾西頓信條。）第二類包含着羅馬教的信條，從天特會議起（1545—1563）至法迪坎會議止（1870）。第三類包含着各種更正教的信條，其中最重要的，是屬乎路得宗和歸正宗的。

這三類信條，都是更正教神學家的真正材料來源，因為這些都是宗教生活的產物，都是策源於耶穌基督的。不過就事體的性質說來，更正教的信條，確是處在優越的地位罷了。因為這些信條，發表基督徒的特種生活，而神學家又大都是隸屬於這種生活的支配之下。

更正教信條的重大關係，是雙重的。第一，它們發表特種的信仰，更正教宗教生活之所以與舊派不同的出發

點，就是在此。（如以聖經爲惟一的權威，因信稱義，信徒都有擔任聖職的資格等。）第二，它們陳述由舊信條中所因襲的教義，究竟取何見解。這兩重關係之中，第二重的功用，比較重要些。更正教對於一切的事物，都取一種新的精神；對於上帝與世人之間的全部關係，存着一種新的觀念。這關係乃是自由的，這種自由，使世人有一種權柄，自己去探討神聖啓示的來源，就着他所探得的見解，去判斷教會所發表的一切言論。這種新的觀念，糾正了從羅馬教所因襲的教義，同時也補充了更正教特有的教義。在這種情況之下，基督徒的經驗，自然不必依舊的眼光爲轉移，對於其他的活動，亦復如是。

比較信條稍爲次要些的，就是發揮教義的種種言論。往昔的基督徒，往往發表言論，將他們的信仰，向當時的哲學發表，以供理智的檢討，而證明基督教之合乎理性。研究這些言論，就可想見前輩所視爲信仰的核心是甚麼，並可度量他們對於福音的了解，究竟達到何種程度。而且這樣的研究，會使我們熟悉當時所用的智識上的工具是甚麼，並可發現他們究用何種方法，以應付新的需要，而解決當前的問題。

除這些專門的來源以外，神學家必須認識他所處的世界。凡幫助他得着這樣認識的事物，都可算是神學的正當來源。自然科學是來源，因爲它們闡明物質的宇宙，這物質的宇宙，就是人類宗教發展的場所。心理學是來源，因爲它討論人類心靈的組織和定律，這心靈就是神聖啓示的舞臺。歷史是來源，因爲藉着它的幫助，我們可以追溯到上帝在既往怎樣對付人類的紀錄。一切包羅於社會科學名下的種種學識（如經濟學，法律學，政治學等）都是來源，因爲它們討論人類社會生活所由形成的種種情況，就是討論所以實現基督教之理想的環境。

最要緊的，神學家對於當代宗教生活的發展，務須認識清楚。他從這種研究之中，就可以學着明瞭宗教爲一

種活潑的動力，並可藉以了解而又估量宗教在以往所發表的言論。正如歷史的信條和發揮信仰的言論，足以代表處在特別時期和特殊環境中的人們對於基督所存的印像；照樣，現今的經驗，也引起新的印像，現今的環境，也規定對於基督之影響所存具體的見解。各國宗教所供給的材料，尤有足供參考的價值。基督敎日日與各種宗教相接觸，因此可以藉着這些材料，推測基督敎在早先的歷史所處的境況爲如何。將現今的宗教生活與既往的相比較，我們可以將任何基督敎信仰的特別言論，加以剖解分析，分辨何者是屬乎時代與環境的，何者是人類所當永久重視的。

從我們自己的宗教經驗之中，我們可以得着重要的幫助，以從事於這種辨別的工作。了解生活的第一個條件，就是實行生活，照樣，了解宗教生活的重要條件，乃是實踐宗教的生活。將道與器，形式與本質，福音與環境，辨別清楚，就理論說，固然是困難的，但當理論經過生活的試驗以後，這種辨別的工作，自然迎刃而解，易如反掌。從此可知意見紛紜，莫衷一是的種種學說言論，仍能渡過智識環境互異的難關，而與同具基督徒生活之經驗者，攜手同行，竟有融融洩洩之樂，其真正的意義，究竟安在。

這並不是說，除我們自己的經驗以外，我們的神學，就不能容納別的東西。實則這種持論，是與基督徒經驗本身的教育相背馳的，基督徒經驗的特徵，乃是要認清在基督裏面的生命，比較我們自己的更豐富些，充實些，真確些。雷奇爾持論所可取的一點，就是：在他着重基督敎歷史的論調之中，他引人注重基督敎信仰的客觀根據，與史萊馬赫純粹主觀方法的主張，恰恰相反。他說得對，基督敎的神學，不僅是述說個人的經驗，乃是述說從基督裏面所得新經驗的見證。我們可說，如果要了解基督的性質，必須從研究基督在人類生活中所發生的結果着手，這話

也未始
藉以了
存
以得着
後真理
用不着
就是遵
之所謂
這
的知識
(三)反
有相當
爲整
它自己
運過來
宗教哲

人衡量其真價值。所以，神學一將其辯護的活動，轉移於實際興趣的指麾之下，而神學本身也成爲優美的辯護學了。

二 方法與次序

比較舊些的神學，往往在討論各種特殊的基督教義以前，闡出一段，專論這些教義所自出的基督教啓示，而從中探討這啓示的性質和權威。羅馬教以爲這種啓示是在教會中找着的，而更正教卻以爲是在聖經中找着的。他們都承認人類固可藉着理智，以知悉上帝的一些事體；但同時卻都相信專憑這種知識以求得救，是不夠的，如要得救，非有超自然的啓示來補充不可。因此，在舊式的道學中，討論啓示的題目，是非常重要的。

近代的神學，並非不知這題目的重要。不過對於它的考量，是就另一種觀點着手罷了。對於啓示的考量，不從抽象的人性着手，而從宗教生活本身的現象着手。將世界其他各種宗教，加以較爲縝密的參考，已經出乎意料之外，竟發現許多與基督教相似之點，於是不得不發生一種問題，究竟基督教的特點安在。同時，心理學日臻完善，使我們明瞭知識的獲得，是依主觀的要素爲條件的，因此，使我們注重宗教經驗的本身，在試驗和傳達啓示上，佔着何等地位。這種擴大的範圍，當然影響神學所用的方法，使神學緒論所及的範圍，也因之擴大。

宗教哲學所論的題目中，就神學說來，有三種是根本重要的，就是：宗教、啓示、和教會。在論列基督教的宇宙觀以前，我們須知：（一）基督教是甚麼，它與人類的廣闊宗教經驗，究有甚麼關係；（二）基督教的啓示，在何處可以找着，它的性質、限制、和與別種知識的關係，究意如何；（三）產生這種啓示的社會，其性質如何，尤其表現這種啓示的

組織，就是基督教會，究竟怎樣。以上幾點，都是各種神學所採取的哲學上的前提，是必須把他們表白清楚，不能含糊的，對於基督教各種團體間的異點，也要明瞭，不能語焉不詳的。本書的討論，分爲兩部，第一部是敘述基督教神學的輪廓，第二部是檢討基督教信仰的教義。在第一部，我們繼續不輟地述說基督教的宗教，基督教的啓示，和基督教的教會。把這些題目明瞭以後，我們纔能了解近代神學的任務，並進而對於種種特殊的問題，作明白的討論，就狹義說來，正是神學本身的職責。茲分段如下：

(一) 基督教的宗教。

(二) 基督教的啓示。

(三) 基督教的教會。

(四) 近代神學的任務。

第一部 基督教神學的輪廓

第三章 基督教的宗教

就比較宗教學的觀點看，基督教乃是宗教生活所表現的方式中之一種。就基督教信仰的觀點看，它乃是完善的或稱最後的宗教，應當爲一切的人們所崇奉。所以，將欲了解基督教，其必認清：（一）它所認定的宗教觀是甚麼，（二）它對於人的宗教生活，有甚麼特殊貢獻。

一 宗教的定義

宗教的意義，乃是『人在超越人類關係之中的生活』，就是他與無形者所發生的關係，信靠無形者的能力而生活，順着無形者的權威而活動，與無形者常有交通的可能。信靠心、順服心和靈交，在宗教的理想中，常是打成一片的。不過就着歷史看來，各時代對於它們的着重點往往不同。在初級的宗教裏，人承認許多爲他所信靠的能力，且往往相信這些能力與其他各種不同的能力發生關係。因此，他的宗教生活是分開的。但是當他領會一種宇宙觀的時候，他就看出一切能力、權威和靈性生活，都是出於一源的，而認定這種源頭是在絕對的真體之中找着的，這真體就是我們所謂上帝。所以，我們可以爲宗教下一簡單的定義說，宗教就是人對於上帝之關係的生活。

有時用『宗教』的字樣，表明種種人類的經驗，而這經驗，並不承認任何較高能力（如藝術的宗教，人道的宗教）將這種用法，應用於佛教，卻恰合身分，因爲它是以無神派之哲學爲根據的。不過大多數的學者，總以承認

某種形式的神祇爲宗教主要的特性。離開這種標準，則宗教和其他人類生活的界綫，就無從畫清。照着歷史的眼光看來，佛教的本身，在宗教必須有神的條件之下，沒有證明它是一個例外。

承認一種較高的能力，在宗教方面和哲學方面，都是相同的；不過在實行方面，宗教卻與哲學截然不同。就宗教說，在禮拜者與所禮拜的對象之間，有一種個人的關係存在着；爲要表明這種個人的關係，往往用個人的代名詞，故使『上帝』的字樣，具有特殊的意義。就宗教方面的意義說，上帝就是真的或是假設的無形者，個人或團體，自動結合，向這無形者恭敬禮拜。因此，某種禮拜，就規定每種宗教關係所取的形式。

宗教既是人對於上帝之關係的生活，所以人各方面的生活，無論是智識方面，情感方面，都受宗教的影響和支配。請就宗教生活的特殊表現——禮拜——作說明的例子。禮拜的每一舉動，無論是何等鄙陋迷信，都包括以下各種要素：（一）智識方面的要素，必定認識某種對象，然後禮拜者纔可向這對象膜拜；（二）情感方面的要素，畏懼、需要、義務、感謝等情感，使禮拜者不得不表示出來；（三）實行方面的要素，這些情感引起種種活動，在外部的如禁食、獻祭等，在內部的如祈禱、靜默等。宗教的歷史，就是禮拜演化的紀錄，載着禮拜如何受着比較真確些、純正些的上帝觀之薰陶，而有以逐漸靈性化。

二 宗教的起源和發展

有如人類其他重要的興趣，宗教的根荪，也植於人類心靈的深處。宗教在心理上的根據：一部分在乎依賴心，這心引着人類承認較高能力的關係，而有以依賴這種能力；一部分在乎需要心，在個人的欲望不能達到時，就需

要較高能力的幫助；最大部分，卻在平等尊貴心，這心使人覺得與靈界的無形者，發生密切的關係，而又爲他所倚靠，深感榮幸尊貴。人感覺他所以生在上世，必定是爲超乎今生事物之上的，這種感覺，就在宗教的活動上表現出來。就消極方面說，這種感覺，表現於呼籲之中，呼籲那能使他脫離特別邪惡的拯救，無論是身體方面的邪惡，或是道德方面的邪惡，都求有以解脫；就積極方面說，這種感覺，表現於渴慕之中，渴慕藉着與較高能力交通，俾自我有以實現。宗教乃是人的信仰的表示，表明人相信藉着神助，有得救和蒙福的可能。

然而僅有這種信仰，仍是不足；這種信仰，非在與它相表裏的經驗上證實不可。歷史的宗教，具着一種特性，乃是：人們相信神靈在特別的現象之下，無論是內部的現象，或是外部的現象，答應他們的亟需，而又確實得着這種相應的證據。這些現象，就宗教的意義解釋，就是啓示，所謂啓示，乃是將神靈的旨意，向人露佈，以達到實際的目的。一方面有神的啓示和交通，一方面有人的渴慕和亟需，交相感應，遂形成有活力之宗教的真實。

在宗教的理想中，這種密切的關係，就規定宗教生活的一切表現。宗教的教義，乃是要發揮禮拜者對於上帝的關係；宗教的活動，乃是要提倡與神靈的交通，或是求得神靈的幫助。然而就實行方面說，這種關係，往往喪失湮沒。所以達到這地步的原故，是因爲宗教不僅是個人的私有物，乃是社會公有的事體。個人自己相信得着的啓示，又輾轉傳給他人。於是發生種種宗教的會社，具有規定的組織和遺傳，將前輩所得宗教上的真知灼見，傳之後代，垂諸久遠。在這種傳遞的過程中，教義與實行，往往失掉原有的聯絡。教義變成純粹理論上的條文（往往難得索解），是由前輩的權威所遺傳的；而宗教的實行，變成法術的禮節，是由風俗習尚所流傳的，其原有的意義，往往遺忘失考。

三 歷史的宗教之種類

除上述有活力的宗教與遺傳的宗教大相懸殊以外，宗教的生活，在歷史的表現上，尚有其他種種大異點。這些異點之中，有些是因宗教的性格不同而發生的（如神秘主義、諾斯底主義和倫理的改革主義等）；有些是因智識的或社會的環境不同而發生的。有許多學者，嘗將歷史的宗教，按其特殊的性格排列。有些依照上帝觀排列，（如渥尊一神教、多神教、汎神教、一神教）；有些按着宗教目標的性質排列，（如自然教、倫理教，在這些之中，又有律法的宗教、救贖的宗教。）然而就實行方面說，從茫無頭緒的複雜現象之中，欲得着滿意的分類，誠莫莫乎其難。甚至要說明一種宗教止於何處，另一種宗教起於何處，也每每辦不到；而在較大的宗教裏，幾乎各種宗教的成分，莫不兼收並蓄。所以，對於宗教的差異，僅可就大處着眼，加以普通的說明，使各個宗教之間，有區別的餘地。

雖然，仍有一種根本重要的異點，卻是不得不加以說明的，就是在比較簡陋的宗教與倫理的宗教之間，是截然不同的：比較簡陋的宗教，其根源已經湮沒失考，不過藉着部落的或國家的風俗習尚爲團結的線索；而倫理的宗教，則由個人倡導倫理的復興而產生，藉着宣教的活動，使牠們的理想，風行於人間。所謂普遍的宗教，是屬於後一類的，創立者的人格，使他的宗教，形成特殊的性格，這種特性，雖有種種個別的差異，仍然保持不變，任經後來的蛻變遞嬗，終難使它埋沒不彰。基督教是屬這一類的；故研究它的創立者的人格和事工，就可以了解它的特性。

四 基督教在宗教史中的地位

基督教是拿撒勒人耶穌所創立的宗教，祂在本丟彼拉多手下遇難，在主後三十年間，在耶路撒冷，被釘在十字架上，因為祂自稱是猶太人的彌賽亞，就是基督。基督教的信徒，所賴以互相團結的，乃是在乎他們共同承認耶穌的神聖使命和權威。這種事實，使基督教與他種宗教發生密切關係，同時也使它與它們截然不同。

就歷史說，基督教是以色列人的嫡系宗教。耶穌自己是猶太人，而猶太人的聖經，又為祂的福音作直接的準備。在這經中，有神國觀念的來源，這是耶穌所傳福音的核心。在這經中，有彌賽亞的豫言，也有上帝差遣一位救主的盼望。在這經中，有基督教許多倫理觀念的萌芽。最著者，在這經中，上帝啓示祂自己為有人格的，祂是聖潔慈愛的，祂管理世人，並為他們設立救贖的辦法。就這幾方面說，基督教是猶太教的繼續者，也是它的完成者。甚至最初將基督教與猶太教混為一談，雖至今日，仍有許多基督徒，對於它們分辨不清。

以色列人在各時期裏，與各種較舊的信仰相接觸，（如埃及、亞述、巴比倫、波斯等信仰，）基督教藉着猶太教，也與這些信仰發生關係。學者對於所發生關係的性質和程度，雖是尙未同意，但有種種事實，足以告訴我們，最低限度，在以色列人與巴比倫和波斯相接觸的時期裏，猶太教對於異教，異教對於猶太教，都是互有影響的。這種影響，在舊約裏，有許多處是顯然的（如創世記的宇宙起源論，）尤其在猶太人後期的啓示文學及假名文學裏面，更是彰明較著，這影響又由這些文學傳給基督教的初期神學家。

除藉着猶太教以外，基督教與人類宗教生活接觸之點，亦復不少。在基督教歷史的初葉裏，它就與希臘的及羅馬的宗教相接觸。在近代以來，藉着宣教師的接觸，基督教與東方的大宗教如孔教、印度教、佛教等相摩盪，同時也與種種野蠻民族的初民宗教相交通。在這些宗教之中，都可看出宗教的生活，雖不完備，卻是實在的，它們都是

有意識地，努力謀求宗教理想的實現。

基督教神學家對於別種宗教的態度，大致分爲兩個極端。照着現今盛行的趨向，兩個極端的對立，日趨極端的尖銳化。敬偶像的宗教，曾被列爲完全腐化墮下的；最低的限度，就它們在宗教真理的貢獻上說，是不足齒數的。然而較近的論調，竟又大異，恰趨於反面的極端，對於基督教與其他宗教之間的相似點，又似乎衡量過當，以致基督教對於人類宗教生活的原有貢獻，大見減損。有許多處，視基督教不過是將一切較大宗教同具的真理，重作一番陳述，說得比較清楚成理而已。

基督教與其他宗教間的關係，究取何種性質，這問題自有許多學者搜集事實來答覆，這是顯然的。基督教神學家的興趣，僅限於這些事實所已規定的要義。此處不過可以籠統提一句，祇要基督教啓示的特殊性格和永久權威，是確定不移的，那末，基督教與他種信仰接觸愈多，其間所發現的相同點愈繁，則基督教的普徧性的證明愈確，而其被推爲最後的宗教，亦愈易。基督教的神學，容納希臘人的成分，一如容納希伯來人的成分，其價值固未嘗因容納而減少。如果證明波斯和巴比倫，也有貢獻的成分，其價值不特不至減少，而且反見加增。近東及遠東的宗教，所貢獻的結果，亦復如是。佛教、孔教、回教等，對於人類，自有相當的教訓。苟如是，我們可以存着感謝的心，去接受它們所貢獻的。能施捨，也能容納，正是偉大的表徵。既是人類的宗教，基督教完成各宗教之所不及，固是義務，而同時容納各種信仰所揭櫫的真理，也是權利。

但是將欲保持這種立場，不至失敗，其必表明基督教有絕端重要的東西可以貢獻。注意其中所包羅的，不必太過，馴至忽略它的特點。一種世界的宗教，必須具有兩項特點，就是普徧的同情心，和無雙的使命感。基督教對於這

兩項特點，都兼而有之。它既有各種宗教的優點，復有貢獻於它們的特點。這種新的特點，就是基督自己。祂是基督教對於人類宗教信仰的獨創之貢獻。基督教任何其他特點，都直接地或間接地策源於基督。

就以上種種討論說來，我們可以估量晚近德國神學家的主張，他們以為基督教是一種湊合的宗教。所謂湊合的宗教，是指着一種宗教，由許多宗教的成分湊合而成，它自己並沒有甚麼特點或新穎的貢獻。這種名詞，應用於基督教，似乎言之成理，因為基督教對於任何新的真理，都取友誼的態度，在它的機構中，有許多不同的影響，在它的歷史中，有許多的成分，與它原來的性格，或無甚關係，甚或是背道而馳的。然而究其實際，這說是毫無根據的。基督教固然具有普遍性和多邊性，但同時對於人類的宗教生活，尤有新鮮的貢獻。這種新的貢獻，就是它的創立者之品格所發生的結果。基督的人格，在祂名下所立的宗教上面，印着深刻的印像，是任何後來的遞嬗蛻變所不能埋沒消滅的。在祂的品格、教訓、和感化的光線之下，甚至那些與其他各教所同具的經驗和真理，都顯出新鮮活潑的意義。

在討論基督教的福音、基督教的真理、和基督徒的經驗的時候，我們可以闡明耶穌的感化。是何等生氣蓬勃，何等富有改造的潛力。就這三點着眼，我們可以看清基督教的特點，究竟安在。

五 基督教是特殊的宗教

基督教的福音，就是上帝的國。這福音以上帝為天父，以人類為弟兄，以人類個人的靈魂，為具有無量的價值，這些都是天經地義，是用不着辯論的。它使罪人得赦免，使軟弱者得剛強，使傷心者得安慰，對於一切人類，它供給

友愛的服務和犧牲。它引人承認人類可以組成屬靈的社會，超乎種族、國家、教育、或階級等界綫之上；這社會以愛爲維繫的繩索，以人道爲測驗偉大的試金石。但是它與純粹的倫理系統，卻截然不同；它的原動力，乃是全善上帝的救贖之愛，上帝愛世人，甚至差遣祂的獨生子，作他們的救主，而祂爲父的目標和品格，都在耶穌裏面表明出來。神國完全的實現，雖須俟諸將來，但耶穌卻肯定說，神國就在今生今世；一切悔改相信的人，都可進入神國，享受主人恩筵的款待，不過要克己，背着自己的十字架跟隨祂。

基督教的理想，就是耶穌的品格。在祂裏面，我們可以找着上帝對於世人的目標，如何在世人的生活實現，不拘大事小事，祂都覺得要倚靠上帝，祂以遵行天父的旨意爲飲食。祂對待他人的態度，總是表示無限的同情，運用極大的愛心。祂雖是與人表同情的，但是祂的道德見地，卻毫無曖昧情形，絕不至因表同情，而稍涉瞻徇，以致減低祂的標準。祂雖是主人，卻用甘心服務的表示來證明祂的身分。祂忍受門徒所畏縮的苦楚，祂看清爲要成就救贖之功所必喝的杯，視奇辱大恥的受死，爲立約的獻祭，以恢復祂的門徒與上帝之間的和睦關係。因此，祂推翻以前一切偉大的標準，而創造一種新的品格，祂自己以身作則，躬行實踐，俾祂的門徒，可以步趨祂的後塵，在生活上實現高尙的理想。

這種新福音和新理想，形成一種新的宗教經驗。主所視爲至樂的靈交，在祂的門徒的生活上，亦可以重新實現。上帝與世人之間的鴻溝，前人以爲不可飛渡的遠距離，現今卻撤除了，上帝被視爲永在的靈，而耶穌基督所啓示的品格之理想，居然可以在人們的生活之中實現。在初期的基督教中，這種由與上帝靈交而得的能力，乃是一種出類拔萃的表徵，使基督徒的生活，有自由的表現，和自然的活動。基督徒所感覺的，並非奴僕式的服膺於死的

夫子的教訓，乃是服事一位活的救主，藉着祂的靈，他們被引導存着新的眼光，具着新的決性，無論處何環境，他們都能應付裕如。至於這種經驗，與歷史的耶穌，究有甚麼關係，這是神學中的一個問題。不過這種關係的事實，卻是彰明較著的，對於基督教的任何討論，總是不得不提及這種事實的。

可見基督教乃是一種特殊的宗教，一方面提倡人類爲上帝的兒女，一方面提倡人類爲弟兄姊妹；它以一種新的福音，就是神國的福音，向人類宣傳；它以一種新的理想，就是耶穌的品格，向人類表現；它以一種新的能力，就是聖靈的能力，賜給世人，使他們變成基督的形像，實現上帝的國度。世人雖是多罪過，不完全，但是藉着救贖的大能大力，仍能使上帝的拯救目標，逐漸達到完成的地步。

六 基督教的無尚性

就性質說，基督教既是一種有生命，尚自由的宗教，可見上帝的啓示，並不止於在基督裏面的原有表現，其全部過程，尚須在人們中間前進不已。基督教既是特要促神國實現的工具，可見它乃是一種進步的宗教。它的生命之定律，就是生長，它的各方面，如教義方面、機關方面、實行方面等，都是循着生長的定律而發展。

進步的事實，表現於基督教的理想之中，是顯然的，在基督教的歷史裏面，也有許多證實的例子。爲要應付新的環境，解決新的問題，基督教的精神，總是創造新的思想，組織新的機關，造就新的人品。這種適應環境的能力，不特形成以往勝利的秘訣，也足徵繼續進展的勢力和最後奏凱的成功。

這種發展，並非一律，這自然是實在的。我們對於基督的精神，越發了解洞悉，就可以發現一種腐敗，是與發展

俱進的。這種情形，不特是由人性尚惡，有以使然，也是因為一種盲目的守舊主義，拘泥成法，自封故步。究其實際，基督教雖有若干退化的趨勢，但是就着大體說來，它仍是繼續增高，進展不已；藉着基督的靈，必能排除一切反動的勢力，而得着最後的勝利。

在這些事實的光線之下，我們可以估量基督教是否絕對的、或說無尚的宗教。如果將基督教歷史中所表現的差異和進步，都屏除不談，這種估量，是無從着手的，所以我們必須將它們相提並論，解釋清楚，然後纔能規定基督教是否無尚的。基督教一方面有採取的容量，能攝取人類思想中和生活中一切優美真實的成分；一方面它有拒絕的能力，能將人類歷史歷程裏所積存的錯誤和缺點抵抗破除，然後就可以證明它自己乃是人類的完善無尚之宗教。這兩方面的表現，乃是對於基督教所具能耐之信仰的表示。這種能耐，在哲學家看來，不過是一種假設，這假設的真偽，須由事實來測驗；但在基督徒看來，卻是一種信仰的教義，根據他自己的經驗，他從基督裏面，得着提高他自己的感力，因此，他也相信在基督裏面，可以找着人類所亟需的能力。他相信他自己在基督教中所得着的，他人也可照樣得着。在這種信仰之中，他發現他行事爲人的定律，也得着向外宣傳的動力和熱忱。基督徒一切活動的總目標，乃是要在人們中間，爲基督造成無尚的地位。

相信基督教乃是無尚的宗教，這種信仰的根據，就是基督教所獨有的基督。種種哲學，和種種機關，都如行雲流水一般，後先逝去，而基督總是屹然獨存。經過十九世紀的時間，基督的品格，總是煥然常新，至今仍然沒有出乎其右者。我們總以測量人類是否符合基督原則和基督精神的標準，去測量宗教是否進步，至今仍然找不出甚麼別的標準，可以駕乎其上。基督的福音，既極簡單，又合人情，已往一切真的善的，它都可以兼收並蓄，融會貫通；已往

既是如此，實有充分的理由，可以相信將來仍必繼續如此。

所以，基督教的完全，並不像圖畫和雕刻，祇是一次完成的，以後就無以復加。它乃像人的身體，祇有藉着生長的過程，可以達到它的終點。基督具有神性的大證據，與其說是在乎祂曾完全全地生活過，毋寧說是在乎祂乃是改造和提高之感力的不竭來源。

請將以上所討論的，用一基督教的定義來結束：我們可以陳述基督教乃是「耶穌基督所啓示、所實踐的宗教，表明對上帝如何盡爲兒女之道，對人類如何盡爲同胞之誼。既如此，它乃是成全以前一切宗教的，乃是上帝所設立的工具，藉着建設神國，以救贖人類。它的主要人物，就是耶穌基督，祂不特是上帝所啓示的道，而且是強有力的器，藉着向祂門徒所運用的感化，使這道實現於人間。基督的裏面，具有上帝之大能和大愛的絕對啓示，這啓示乃是基督教的特點，故推它爲無尙的宗教，也是恰合身分的。」

第四章 基督教的啓示

基督教的信仰，承認一種具有永久權威的神聖啓示，爲基督教的來源，基督教後來的發展，都由這啓示測驗，與這啓示相合的，就是真正的基督教，否則，就是假冒的。對於這啓示的性質和程度，並接受這啓示的理由，神學家還是意見紛紜，莫衷一是；不過他們對於以耶穌基督爲啓示的中心點，並以啓示的主要情狀，都保存於基督教的聖經之中，卻是一致同意的。爲要幫助我們爲啓示下一個準確的定義，請先對於以下各點，加以考慮：（一）啓示的意義是甚麼，（二）藉着甚麼試驗，可以辨認一種特殊的啓示。

一 啓示的意義

啓示乃是上帝自己的表現。有如一切知識的傳達，一方面有主觀的要素，一方面有客觀的成分。在主觀方面，有領會的心靈，在客觀方面，有種種活動，使這心靈感覺關於上帝的新鮮真理。任何事體，任何事實，或任何經驗，使這種知識加增的，都可歸納在啓示的範圍之內。

就宗教的意義說，啓示與別種知識的傳達，是有區別的：一方面在對象上區別，啓示的對象是上帝，（就宗教的意義講，上帝是有人格的神靈，與哲學上所謂「究竟」截然不同）一方面在目標上區別，啓示的進行，必定在人的行爲上，有一種實際的涵義。除此以外，啓示所包含的，總是集中於世人對上帝的關係，或是上帝對世人的旨意。就主觀方面說，啓示總是一種個人的經驗。如要將關於上帝的真理，傳達於人類的心靈，必定三翻四覆地，在

每一新人的經驗中呈現。離開這種內部的領會而談啓示，實在是妄用名義。在了解上帝的事體上，沒有甚麼人能代替他人的。每人必須自己認識上帝。由此看來，啓示與真正的宗教經驗是互相表裏的。

然而在實行上，卻照例將這字的用處，限定指着超乎個人關係之上的知識傳達。形形色色的經驗，都是主觀的和客觀的要素所形成的結果。外界的刺激，激動我們的覺官，然後外界的印象，纔能傳達給我們；傳達宗教經驗的過程，也與傳達物質界的知識無異，就常識講，同樣的事物，運行於多數人們的感覺上，就會引起相似的印象，照樣，宗教的生活，也發生同樣的印象。上帝的種種活動，乃是在多數不同的人們身上運行。非然者，一定沒有所謂共同的宗教生活。因此，我們用着啓示的名詞，表述共同真知灼見的來源，與用以指着個人經驗的寬泛啓示，迥不相同。這種限制，雖有人濫用，卻並不是武斷的，乃是有實驗上之根據的，這根據就是剛纔所述的社會宗教生活的事實。

歷史的研究，發表人們相信上帝向他們啓示的方法，不一而足。在初民的宗教中，啓示是武斷的，也是孤零的，上帝僅向祂所特別歡喜的個人啓示。上帝的啓示，或來自夢兆，或來自異像，或來自奇特的自然現象等；啓示大都是關乎個人的利益和安寧的。時代遞嬗，社會的組織，漸趨繁雜周密，倫理的考慮，佔着領導的地位。上帝的作爲，顯現於各國的國事之中，祂的聲音，也發表於人們的良心之內。啓示不特有個人的興趣，也有社會的關係。於是發生種種特殊的階級，其專門的職責，乃是要發現並解釋上帝的旨意。律法師和祭司，將上帝的命令，安插於教條和禮節之內。先知們負責解釋上帝在歷史中和個人生活中所曉諭的教訓。將既往的種種教訓，搜集編輯，形成神聖的經典，流傳後世，使後代的人們，得着開明的啓迪。最後，自然界的本身，也視爲上帝的偉大啓示之一。

二 啓示的試驗

啓示的試驗，就是將所啓示的，有以證實，申言之：啓示的結果，使人了解關於上帝的真理，是他所未嘗了解的，一經啓示，又爲經驗所證實。試驗人生各部分的知識，亦復如是。新的事實或真理，與其他的事實或真理，同爲真理本體的一部分。啓示與其他的事實和真理，妙合一致，爲經驗所證明，使人按照所啓示的事實和真理，進行工作，明白現象，若沒有這樣的啓示，他們就不知如此工作，也不能如此明白。所以，欲得着關於宗教對象的知識，非藉着啓示不可。

啓示固是彰明較著的事實，但是距爲人們所普遍地認識的地步，還是很遠。有一種普及的謬見，往往用恰恰相反的試驗，來證實啓示，以爲凡屬啓示，都是無從證實的。不以啓示爲成全理性的，而以它爲與理性相對立的，可以說啓示是藉着超自然的工具，來傳達神秘的事體，乃是超乎人類了解力之上的，故雖經啓示，仍然不能用理智去解釋，不能由實驗去證明。

這種謬見的來源，是不難解釋的。在一個時代裏，由前代承襲種種宗教的真理，其來源與意義，都已湮沒失考，在這種情形之下，對於啓示，存着這種見解，是自然而然的表示。這見解在理論上的根據，是一種不可知的哲學，將上帝擠至一種超越的地位，是人類的理性所不能達到的，然後纔以爲與上帝直接的交通，既是辦不到的，就不得不藉着種種超自然的消息傳遞者，作間接的交通。然而這種救濟的說法，是膚淺的，因爲與上帝交通，既有困難，而與上帝的使者交通，亦復不易。因爲他們所傳遞的消息，既是神聖的，我們就被引到一種超乎我們理解力之上的

境地，就會逼着我們不得不取一種盲從的信仰。在這種情形之下，宗教的教義，仍然以爲是屬神秘的事體，是由權威傳來的，因爲沒有甚麼公準，可以測驗真理或公理。這種見解，在表面上，雖是主張有啓示的，而究其實際，卻顯然否認啓示。

與這種不可知的見解相反的，卻主張在上帝與世人之間，有相聯屬的關係，使上帝向世人啓示，並世人接受上帝的啓示，都是可能的。教會最大的神學家，無論是羅馬教的，或是更正教的，對於啓示的信仰，都是如此的。他們雖是主張傳達真理，非藉着超自然的工具不可，但他們卻以爲既經啓示，就可以就着啓示的本身，去加以解釋辯護。安瑟倫「因信而知」的格言，發揮基督教神學的真精神，恰到好處。信仰就是藉着意志，實行接受基督教，信仰乃是知識的門戶。基督教的最後證據，乃是在乎它所發表的宇宙觀，較之任何其他宇宙的觀，爲尤滿意。

這並不是把神秘在宗教中的地位撤除。神學家固洞悉我們一切關於上帝的知識，仍然是在茫茫不可知之中。不過他總是感覺，上帝既已啓示，所謂神秘，自然減少。先前以爲是隱晦的，現今卻清楚了。先前是亂雜無章的，現今卻頭頭是道了。甚至那些超越現今經驗的真理（如關於來生的事），都可以用一種可能經驗的說法發表，而有以得着同意，因爲如要把今生的種種事實，作一種完全有理性的解釋，非推到將來不可。

證明任何特殊的啓示，並不在乎啓示的方式，乃是在乎啓示的涵義，這話是對的。舊式的辯護學家，往往將啓示中的非常成分，特別吹噓，並且靠着神蹟來證明，不過這種立場，卻已大都被放棄了。徒將非常的事體鋪張揚厲，無論說得何等不可思議，究於實際的證據，仍然無補。啓示的起點，通常的人以爲是在乎非常的事體，而究其實，卻在乎意義的發明。對於宗教的神蹟，正是如此。神蹟不僅是奇事；它們乃是徵兆。神蹟並不藉着甚麼外界的事體來

證明啓示，實則神蹟的本身，就是傳達神聖真理的工具。就着表面看來，神蹟固然是非常的，但究其實際，它們不過表彰神聖的旨意和方法，而所表彰的，就着較深的眼光和較廣的經驗看來，仍是整個的一部分。所以視神蹟爲具有啓示意義的原故，就是在此。

三 基督教的啓示

所謂基督教的啓示，乃是指上帝的本性和旨意，如何在基督的人格和事工之中有以表現。它的內容，就是福音，卽上帝在基督裏面所施救贖之愛的喜信，這福音叫人脫離罪惡的網縲，解除需要的纏累，而進入公義和平的神國，並使人類存着高尚的理想，照着基督的樣式，秉着基督的精神，將人類組織於友愛互助的團契之中。

「啓示」的字樣，應用於基督教，具有二種意義。就狹義說，基督自己，就是基督教的啓示；因爲基督教的一切特點，都以基督爲中心。但是就廣義說，這名詞是用以包括上帝一切既往和將來的彰顯；因爲祇在前因和後果的光線之下，我們纔能了解基督教啓示的整個意義。教會承認這種事實，故認定基督教啓示的歷程，包括在聖經之中，舊約記載上帝怎樣向以色列人，作準備的彰顯，不啻啓示的前因，使徒行傳和書信，記載基督的靈，在門徒的生活上，怎樣發生種種影響，不啻啓示的後果。這種廣義的啓示，往往用「基督的人格和事工」的說法來表示。

就將來而論，將啓示的意義擴充，是顯然合宜的。就基督教啓示的性質說，啓示不啻一種進步的和救贖的福音，故欲了解其充分的意義，非借重啓示所發生的經驗不可。在神學的聖靈見證論中，固已承認這種事實。我們認識基督，不單是根據祂的言行，也是藉着祂的門徒因信祂而在生活上所發生的改變。祂的威力，產生相當的果實。

於人類社會之中，就創造許多事物，使人們認識上帝。這事的極顯例子，就是新約聖經。在福音書和書信之中，可以看着紀錄，載着基督在與祂親近人們之生活上，感情上，和思想上所發生的效果。就這點說，啓示乃變成一種極重要的了解基督之工具。就真正的意義說來，這些事物，就是上帝所藉以向人們顯現的新啓示和新工具。它們在歷史上證明自己是極其重要的，甚至連它們素來所倚賴的較早較大的啓示，都忽略了。

凡在新約中是實在的，在教會的機關中和基督徒個人的生活上，也是實在的。這二者都是基督之靈所結的果子，也是上帝所藉以向人們顯現的工具。我們與新約的理想越發接近，這些啓示的途徑，就會越發增多，而又更加有效。

然而尚不止此。實際說來，基督不特前瞻，抑且後顧。在祂的啓示的光線之下，以色列民族的初期歷史，成爲富有意義而又有重大關係的紀錄。上帝向以色列人和拜偶像民族所發表的種種啓示，在基督徒看來，較之那些原來接受啓示者的看法，爲尤有意義；因爲基督徒能看清這些啓示所指着的目標，就可藉以發現其中所蘊藏的意義，乃是原來接受啓示者所未嘗見到的。照樣，在基督的光線之下，研究自然界所發現的種種教訓，也是任何其他研究的方式所未嘗發現的。科學所發現的種種定律，卻成爲天父進行工作的方法；自然界的種種能力，以前以爲是不仁的，或是盲目的，也視爲是達到基督之目標的。所以，藉着基督，在宇宙間的任何地方，上帝所藉以啓示祂自己的事物，總是繼續增加不已的。

較早的啓示，爲基督作準備，其中最清楚的，是載在以色列人的宗教史內。由少數出類拔萃的個人爲起，而登峯造極於八世紀以後的大先知們所發表的教訓。他們認定耶和華是全世界的上帝，並坦然無懼地宣佈公義，恩

慈、仁愛，種種永久的原則。在他們的著作中，我們可以找着基督教普遍理想的萌芽，和基督教特殊使命的基礎。

我們將這些廣義的事實和關係包括於基督教的啓示觀念之中。那末，所謂啓示，並不是離開自然界、歷史和宗教經驗而孑然孤立的東西。它乃是藉着這些事物而啓示的，它的充分意義，乃是藉着漸進的了解而彰顯的，而這些事物，又是規定這種漸進之了解的成分。

我們所論基督教啓示的無尚性，乃是指着在上帝逐漸啓示的歷程之中，總以基督的人格爲核心；也是指着祂在現今仍然處在中心的地位，我們相信祂將來的地位，亦必如是。祂將神聖理想作登峯造極的實現，祂也形成大能大力，使這理想實現於人間。

四 聖經的性質和功用

基督教啓示的內容，取永久的而又有權威的形狀，保存於聖經之中。

所謂聖經，乃是指着一種文集，載着上帝逐漸啓示的紀錄，表明上帝最初向以色列人啓示，其後藉着基督向全世界啓示，不過這文集的著者和著作日期，只有一部分是知道的，另一部分卻是失考的；聖經分而爲兩約，合而爲一經，基督教接受這兩約爲訂定的並由靈感而成的聖經。

這定義引起以下幾點：（一）聖經的歷史來源；（二）聖經的宗教意義；（三）聖經在教會中的功用。

（一）就歷史方面看來，聖經是一種文集，出自多數人的手筆，佔着數千百年的時期。它並不是一本書，乃是一座文庫，或再確定些說，它乃是兩座文庫，舊約包羅以色列人的高尚文學，新約概括基督教初期的優美文字。文藝

的批評，告訴了我們許多關於少數書本的來源和歷史，但其著者，有許多尚在不可知之天。甚至關於訂定的歷史，也是模糊不清。而且所佔的時期太長，其中有形形色色的動機和興趣，所產生的結果，自難純然一致。這些初期的異點，至今在羅馬教與更正教之間，仍然存在，聖經如何訂定成書，如何接受這種訂定，仍是難得肯定的問題。

(二) 聖經的一貫性，似乎被歷史的批評，弄得支離破碎，但是就着宗教的意義看來，這種一貫性，卻表現於啓示之中。舊約是上帝向以色列人啓示的紀錄；而新約就紀錄在基督裏的較廣大的啓示，同時指明藉着聖靈的繼續不斷的啓迪，使這兩種截然不同的文集，形成一經的正當線索，乃是在乎基督教狹義啓示與向以色列人作逐步準備啓示之間的密切關係。所以，聖經的一貫性，實有賴於它所記載逐步啓示的一貫性，聖經所以有永久宗教關係的根據，就是在此。

(三) 與以聖經爲啓示紀錄的宗教意義截然不同的，乃是聖經在教會中成爲標準載籍的功用，不過二者之間，是有連帶關係的。最初引起將種種散漫載籍集合訂定的動機，正是在乎要形成這種標準的載籍。種種標準的作品，學者的意見，雖是紛紜，莫衷一是，但仍爲基督教會各大宗派所承認。關於聖經的功用，在靈感論中，會詳加論列。

五 聖經的靈感

「靈感」的名詞，應用於聖經，有一種專門的意義。它指着聖經爲一種標準，也表示聖經的性格，堪爲一種有權威的指導。因此，靈感的事實之成立與否，皆視權威的事實之成立與否爲斷，而靈感論的立場，皆視權威性質的

見解爲轉移。

關於宗教權威的性質，有兩種主要的見解。第一，宗教的權威，完全在表面向着個人運行，一俟人的理智和知覺無能爲力的時候，就開始進行。第二，在個人的裏面，它有一個根據（卻不是來源），神聖的真理在其上向着人的理智，知覺，和宗教情感運行。如果第一種見解是對的，那末，宗教權威的事實，純然是由外表的憑據而成立的，（如神蹟，豫言等）；如果第二種見解是得勢的，那末，這事實的憑據，是在乎它的本身，在乎它內部的優越卓異。

在個人知覺裏找着權威之根據的見解，與客觀標準的接受，乃是妙合無間的。但持表面權威之見解者，往往以這二者是互相桎梏的，其實這種看法是錯誤的。人既是社會的分子，如果沒有種種普遍的規律，使他的思想和行動，與社會中其他分子相交通，他的生活，自然是行不通的。真正須待商榷的問題，乃是這種社會的標準，究竟是在甚麼根據上接受的，申言之：它們是否必須藉着外部的能力傳達的，抑或它們的權威是以內部的感覺爲根據的，在這兩種情形之下，都是必須在個人的感覺之中，方能有以接受。

大致說來，第一種見解，是羅馬教持論的特點。羅馬教徒以爲聖經由靈感而成的證據，是在外部，並以爲訂定聖經的憑據，是在教會所作的見證。更正教則反是，它的信仰，是根據聖經內部的品質，注重聖經的清晰，能力和功效等，故聖經由靈感而成的充分憑據，乃是在乎聖靈在信徒個人的心靈上和知覺上所發生的見證。因此，聖經在更正教中所處的地位，比較在羅馬教中所處的，爲尤重要，因爲聖經並不像其他種種遺傳的原則，僅是由教會的權威而接受的，它自己乃是一種試驗品，可藉以實驗後來教會的發展，是否純正合法。

然而在實際上，更正教並非一致遵照靈性的權威觀所產生之種種結果。靈感的憑據，雖是在乎內部的證明，

但是在靈感的定義中，仍然保存着祇在外部權威論中有意義的種種特性。有一種所謂無謬論，正是這種矛盾的例子。

無謬論將聖經的權威，應用於經中一切所包括的事體，無論是歷史的、科學的、宗教的，都以為是具有權威的，並將經中一切的陳述，都等量齊觀，視為確切不移的靈感證據。這種論調的極端例子，要推一千六百七十五年紇里微丟的合一信條，簡直以聖經為直接神聖口授的結果，甚至以為希伯來文母音的點子，都是直接啓示的。其中立論較為和緩的，將形式與本質分開，並承認聖經的著者所用的文體和詞句，是有許多特別之處的。所用以維護這說的理由，一部分是理論的，一部分是實際的。理論方面的理由，根據於神聖完全的一先天觀，「以為上帝既是完全的，就本質說，決不會有錯誤，因為聖經中任何錯誤，都是與上帝的信實不合的。這種見解，在所謂「原筆說」中，顯得極其鮮明，在這說中，索興把實驗的證據放棄了，以為聖經如何傳達，雖是沒有人看見，但它具有完全性，卻是確切不移的。實際方面的理由，根據於聖經具有為指導標準的功用，以為聖經既具有為指導標準的功用，也決不會有錯誤，因為聖經中任何錯誤，都足以損壞聖經的可靠性，使它不堪為指導的標準。不過這種理由，在骨子裏，仍是根據一種理論上的肯定，就是：以人類的心思，來承認或響應神聖的真理，是辦不到的，因為既是向着人類發表，其地位就根本是不完全的。如果對於啓示的性質，存着較為準確的概念，並且如果對於以聖經為指導標準的性質，存着較為正當的諒解，那末，雙方的困難，都會迎刃而解的。

六 聖經為啓示

聖經對於基督教佔着永久重要地位的性格如下：（一）聖經是我們對於歷史基督之知識的最古老、最直接、而又最可靠的來源；（二）聖經是鼓勵提醒基督徒現在生活之極有效力的工具。

將這兩種性格聯合起來，並不是一種偶然的事體。聖經使人醒悟受感的能力，與它爲基督作見證的歷史功用，是有密切關係的。基督既是基督教超前越後的啓示，則各時代的基督徒生活，自必策源於基督。然而與基督之來源相溝通的通渠，其最直接的便是聖經。在舊約中，我們可以尋繹培養基督內部生活的靈糧，也可發現基督自覺所要應驗的神聖啓示。在福音書中，我們有清楚的紀錄，載着祂的生平，和祂的教訓的原有形式；在書信和啓示錄中，有深刻的文字，表示祂的靈在與祂極親近的人們身上所發生的感化。祂的人格，乃是聖經的核心，也把其中零零碎碎的部分，聯絡起來，形成一貫的整個。

藉着這種與基督所發生的密切關係，就可以解釋基督教的信仰，在聖經中所發現的種種性格。聖經發表人所需要了解的真理，何以如此清楚，它答覆人的問題，應付他的需要，何以如此準確，它操縱人的心靈，約束他的意志，何以如此有能力；其正當的解釋，都是在乎這種密切關係。聖經的權威，都是屬於這些性格之中。（這些性格，就是較舊道學中所謂清晰、功效、能力等。）教主任人得生命的能力，在這爲祂作見證的經中，可以找着，這一點就足以解釋聖經的感化力，在基督教會中，何以仍然繼續增高。

這些性格在聖經各部分所表現的程度，並非一律平等，這也是顯而易見的事實。無異一切的歷史書籍，其起初的各部分，必須在後來部分的光線之下，加以研究，其中所含局部的、暫時的色彩，必須與主要的使命劃分清楚。聖經不像一本律法書，其中所有的條文，都可隨意引爲證據，它乃是靈性的紀錄，以基督爲中心，一切所記載的，都

當由基督測驗。如果忘記這一點，不是引人寓言解經的歧途，就會闖進人工調整的迷途；藉着寓言的方式，曲解經義，甚至連歷史的基督也被忽略遺忘了；藉着人工的調整，把較淺近的、較低下的神聖真理，提高起來，與救主的極其高尚之靈性教訓，等量齊觀，混爲一談。聖經的文藝批評，卻救我們脫離這種進退維谷的窘境。文藝的研究，表明聖經逐漸形成的歷程，並其中所包含的種種異點，也供給一種科學的根據，使我們易於分辨各時期的虔誠信徒所別行實踐的，究竟達到甚麼程度，在靈性上究竟具有甚麼價值。同時，文藝的研究，表明神聖啓示各種初期的階段。如何與它們所指着的基督相聯絡，並使全部聖經，得着融會貫通的妙用。

所以，聖經本身，一躍而成爲一種啓示，同時也是一種啓示的紀錄。它既爲歷史的基督作見證，故使教會進本溯源，找着基督教特殊使命的來源，同時也成爲一種測驗品，測驗後代基督徒的生活，是否清潔純正。藉着它的活潑使命，應付現今的需要，滿足現今的願望，它把人們提高，藉着與歷史的耶穌交通，使他們達到信仰差遣的活上帝。這兩種性格相連合，就使聖經與其他的載籍截然不同，並使它配處獨一無二的地位，故教會以它爲由靈感而成，而又具有權威。

第五章 基督教的教會

一 教會的定義

由基督教啓示所發生的宗教生活，在教會之中，作社會的表現。

所謂基督的教會，就是指着宗教的會社，就歷史說，它策源於拿撒勒人耶穌，藉着共同的禮拜、工作和生活，在耶穌裏面，得着維繫這會社的力量。在這會社之中，基督啓示的和救贖的感力，得以保存垂久；藉着這會社，在聖靈的感化之下，基督的生命，得以流傳萬世。

「教會」的字樣，有時取廣義的用途，包括猶太民族的分子；就着這種意義說來，其根源可溯至伊甸樂園。這種用法，與用「基督教的啓示」一名詞，以包括耶穌以前的神聖交通，如出一轍；謂廣義的教會，指着基督所宣佈的神感，將各方各代之虔誠的而又良善的分子，包括在內，也未始不是適當的。然而在神學中，將「基督的教會」一名詞，卻限制於指着策源於基督的會社，這會社乃是祂的新穎高尙的啓示所產生的直接結果。這樣說來，教會的名詞，實較神國爲狹隘。教會乃是上帝所指派的工具，使神國藉以實現於人間。

教會與人類其他會社的異點，乃是在乎它具有宗教的性格，申言之，就是：教會所藉以維繫團結其會友的，乃是對於上帝發生共同關係的感覺，這是其他會社所沒有的。這種事實，規定教會的一切活動，這種共同的關係，或是表現於公共禮拜之中，或是表現於感動人們的事體上，使他們的行爲，與這關係相符合。然而因爲上帝不特是宗教所禮拜的神，同時也是普世之主，祂的旨意，表現於倫理思想之中，影響一切人類的關係，故教會除達到宗教

的目標以外，亦須與人類各方面的活動相接觸，於是發覺它有一種使命，須按照宗教的原則，以組織應付各方面生活的整個會社。這種事實，就成爲一種顯著的解釋，表明何以教會不特具有一種獨立不倚的功用，抑且具有與人類各方面的活動發生密切關係之效能。

在神學中，往往將教會劃分爲有形的教會和無形的教會；有形的教會指教會的組織，無形的教會指最後得救之選民所形成的團體。這種區別，在羅馬教與更正教中，都是一致的，它發軔於一種視基督教會爲一個教會團體的觀念，它也是一種嘗試，去爲這種團體解說一種事實，就是這團體既含着惡劣的成分，而同時又不放棄其神聖的、有權威的品格。就歷史說來，這種區別，殊有功用，因爲：（一）它使人注重一種事實，就是：凡屬教會組織的成分，不一定都是屬乎真正的教會；（二）它也使人注意另一種事實，就是：基督的救贖化力，瀰漫於有組織的基督教範圍之外。在更正教中，甚至利用這種區別，向教會的專制制度作有效的攻擊。但是有一種不容忽略的事實，就是：基督的教會，所以保存到今日，竟成爲一種固定的團體者，乃是在乎其中男女人們的人格，爲基督的靈所感化，照着祂所贊同的目標去生活。這種屬靈的會社，創設機關，在組織方面，固難臻完善之境，而在靈性方面，卻是基督的真正教會。

基督的教會，既同以拿撒勒人耶穌爲圭臬，自然是合而爲一的。但是我們一提到教會的組織，這種合一的事實，不是湮沒不彰，便是虛有其表，把福音的根本倫理原則，卻忽略了；我們如以教會的真正品格爲一種屬靈的會社，則合而爲一的事實，就會彰明較著。將那些使基督教團體分門別戶之外部的分裂和誤會撇開不計，仍有一種共同的宗教經驗，仍有許多分子，同受一位救主的感化，同有一致的生活，同心同德，同工作，同祈禱，這樣的分子，仍

散見於教會的各宗各派之中。這種共同的宗教生活，使各宗各派，或無宗無派的分子，形成屬靈的團契，這乃是教會一統的真正基礎。

二 理想中的教會和歷史中的教會

就理想說，教會具有兩種功用。一方面，它不啻一個學校，訓練基督徒如何認識而又敬拜上帝，而另一方面，它也是一種工具，藉以將基督的生命，傳給那些沒有得着的人們。就着這種雙重功用說，教會就是基督之靈所藉以向世界表現的機關。

教會具有中保功用的論調，往往用爲祭司論的張本，與福音固然是不同調的，然而將它的定義分清，卻是很顯著的真理。歷史的宗教（如基督教）和神秘主義的區別，乃是：神秘主義將宗教的範圍，囿於個人的經驗，視宗教爲純粹感情的事體，所以是無由傳遞交通的，而歷史的宗教卻相信它的啓示，具有一種規定的內容，故可藉着替所成就的工作，不特爲個人，抑且爲社會；故欲貫徹這種工作，使它成功，勢必創設一種基督的化力，可以憑着運行，而祂的目標，亦可藉以達到。神秘主義，就不知道這種會社，就不能存在。

工，表明基督是啓示者，亦是救贖者。基督給予人們的特點，深入人們的心坎，由祂的門徒世，以至成爲人類的永久產業。祂以身作則，實踐自甘犧牲的愛，在祂的門徒心靈中，亦發教會從事於種種服務的工作，以應付人類的需要。藉着教會，人們在實際上認識基督，並決

志相信福音。

在傳道事業的歷程中，教會發生種種工具，無異其他人類的會社，教會必須爲它自己設立發表的工具，因爲感化的範圍愈寬，進行的事功日繁，而發表的工具，也自然而然的愈臻具體美備。個人的見證，演進而作社會的發表，而終於形成所謂「信條」。有些文字，原來是爲特別的時候，爲小小的團體發表的，後經搜集訂定，乃成爲「聖經」。教會中的事工，起初是自由的，不拘形式的，但逐漸演進，就變成拘形式的，尙儀文的。簡單的洗禮和聖餐禮，成爲許多聖禮的先例。不拘形式的事工之中，有些較爲老練些，開明些的，漸呈每况愈下的現象，於是特殊的服務事業，因之而起，這種事業，有時竟取祭司的性質。所以，種種方式，在他種宗教史中是司空見慣的，也呈現於基督教會的組織之內。

機關化的基督教，繼長增高，於是又發現生動的宗教與遺傳的宗教之衝突。一代宗教生活的自然表現，寓於種種教義和種種形式之中，流傳給後世，不曾一成不變的律法。教會的組織，固應視爲工具的反一變而視爲目的；對於教會的機關，日見着重，而福音的精神，反有消沉的危險。這種在理想與歷史之間的衝突，引起種種改革的運動。這樣的事實，在聖教史中，固屢見迭出。單新的精神，在規定的教會機關範圍之內，找不着出路的時候，往往與母會脫離關係，而創設新的機關。歷史上的基督教，發生分門別戶的現象，而形成形形色色的宗派，其正當的解釋，就是在此。基督的靈，在一種阻礙橫生的環境中，宣傳祂的使命，其結果乃自然產生這些不同的宗派，至少有一部分宗派是如此產生的。

這種生動的基督教與遺傳的基督教相衝突之事實，對於神學的歷史，是極其重要的。因爲基督教的教義，往

往策源於一種努力的活動，欲將基督所賜給的新生命，作理智的發表，所以凡新生命所遭遇的種種變遷，在教義歷史中，總是遺留着種種痕跡，可資研究。形爲形色之歷史的基督教，作比較完備的陳述，並非照着論理學的定义，記載一致的發展，乃是記載種種不同思想相衝突的故事。

三 歷史的基督教之種類

在歷史的基督教之發展歷程中，大致分爲三個階段，可以稱爲希臘段、羅馬段、和更正教段。每一階段，都發展了一種特殊的思想和生活。希臘教的注意點，集中於既往，其視基督教，不啻一組曾經發表的教義，亦即藉着不變教會所保存傳遞之超自然的拯救。羅馬教在理論上，接受傳統的基督教觀，但在實際上，卻有進步的餘地，認定聖靈，繼續不輟地在教會中運行，並可爲教義下新鮮的定義，以適應實際世界的種種變遷。在更正教中，教會不復爲傳達啓示的機關，卻以聖經爲傳達啓示的工具。在聖經的字裏行間，上帝直接向個人曉諭，而進步卻寓於基督徒弟的逐漸領會之中，或在思想上了解，或在經驗上體認；新鮮的動機，由基督傳給人類，祂的啓示的和救贖的工作，都載在聖經之中。但是在初期的更正教中，以爲聖經包括一種教義的和道德的完全系統，萬世萬代，都可以一成不變地接受；在後來的更正教中，卻認定聖經僅供給原則，教會可以按照這些原則，藉着基督的靈感，進而發展它對於真理和本分的概念。

這些階段之中的每一階段，在歷史上雖是依賴它以前的成績，但仍有它自己的特性。羅馬教承襲希臘教道學所發展的遺產，將這遺產保存於所謂普遍的信條之中，但它自己卻照着自己的特殊精神，對這遺產，又有所增

添（如將『出自子』的字樣加入三位一體論中，並增添教皇的確實論等。）至於更正教，從拉丁教會承襲神學的發明，毫不變更地，接受拉丁教會的許多教義（如奧古士丁的罪惡論，恩奧論，安瑟倫的救贖論等。）但是更正教與羅馬教的差別，較之羅馬教與希臘教的差別，為尤顯著，因為更正教的神人關係觀，與羅馬教的，根本截然不同。羅馬教在形式上和理論上，都是不相信個人的，以為離開教會的有權威之解釋，個人自己就無法接近上帝；但更正教卻策源於個人的宗教經驗，由路得的抗議起，教會中的任何運動，凡是剝奪個人與上帝可以發生直接關係之權利的，都在反對之列。

更正教的特性，既尚自由主義和個人主義，由這特性而發生的自然結果，乃是更正教的歷史，呈現變遷的事實，較羅馬教的為尤多，而響應當代思想的變遷，亦較羅馬教為尤靈敏。我們所要討論的，並非像羅馬教會的單獨機關，乃是許多較小的團體，它們的教義不同，組織不同，宗教生活的性質亦不同。這些異點的起源：一部分是因為智識的和社會的環境不同；一部分是因為強有力的宗教領袖，發生悠遠的威力，他們的人格，對於他們所接近的團體，遺留深刻的印象；一部分是因為初期基督教所承襲種種不同觀念和習尚而發生的差異，仍然存在。然而這些異點，在神學史中和在了解特殊教義上，雖是重要的，但究在根本的觀念和見解上，卻是統一的，這些統一的觀念和見解，使更正教的種種團體，與羅馬教大相懸殊，而形成特殊的階級。這種統一的根莖，固深植於宗教改革家所介紹宗教權威的新觀念之中，而憑着私人判斷的原則，以發揮神學上的意義，也與這種統一有關係。近代的更正教，了解這種事實，比較以前的更正教為尤清楚，而將這事實，發表而為神學上的原則，比較以前的又更能言之成理。

更正教與羅馬教的異點，發生實際上的結果，這結果在教會觀中，尤其顯得清楚。羅馬教以基督的教會，就是現今存在的教會組織，視這組織是基督的代表機關，是上帝所選派的代理者，爲要行使祂的權威，傳遞祂的恩典；而更正教則以爲凡屬宣傳福音的地方，都是教會，其神聖權威的充分證據，在乎它在心靈上運行，在人們的生活上發生鼎新的效果。

更正教徒，對於這種教會的概念，其了解的程度，並非一律平等，這乃是實在的。一種太過的個人主義，將私人判斷的原則，過於重視，甚至將福音之歷史的繼續性和其他特殊性格，都喪失殆盡；更正教爲要補救這種弊病，有時竟說有形的教會，與教會固有的原則不相符合；於是我們發現一種不幸的光景，就是一個更正教的團體，爲要行使他們自己所視爲同樣判斷之自由的緣故，不惜逼迫他們的同道，強不同以爲同，以至演出種種不堪的慘劇。但是這種事實，顯然不過是一種較舊的基督教觀復活罷了。這種矛盾，在教會的歷史中，固是層見迭出的。在這裏，我們又須把神學的原則，和言之成理的教會觀，分辨清楚，使我們對於這事感覺興趣的，乃是更正教與羅馬教間之神學上的異點，並非歷史上所呈現的種種特殊形態。

四 羅馬教的教會觀

照着羅馬教的理論，傳遞基督之感化給世界的通渠，乃是教會的組織，並非組成這組織之分子的人格。教會中倫理的和靈性的特徵，是附屬於表面的標誌。真正教會的憑據，並不一定在乎教會中分子的基督化之品格，乃是在乎由使徒所遺下的直系傳統，和一種一成不變的教會遺傳。因此，得知識和蒙拯救的第一條件，就是服從教

會的權威。

這種教會觀，規定他們所取的教義觀、聖禮觀、和傳道觀等，教義是由使徒傳下的基督之教訓，由教會保存着，流傳着，形成一種繼續不輟的遺傳；這種種教義，不論其內容如何，總是依着教會權威的保障而接受的。聖禮乃是經過神秘的手續，就自然而然地發生功效，因而發生功德，藉着這種功德，積存上帝的恩典，交給教會，然後教會纔有實際的效能，可以拯救世人。傳道人是一種特異的品類，是一種祭司的階級，特要分別爲聖，以執行在真理上和恩典上的職務。

在實行上，這種教會觀，與各種大相懸殊的理智生活和道德生活，發生接觸的關係。它可以被利用爲純然故步自封之宗教的藉口，正如有些東方的基督教會，藉它爲推諉的口實；它也可以用爲常常變更的理由，如近代的羅馬教，變更無常，藉着它也能言之成理。在這種教會觀的光線之下，基督教的教義，可視爲神秘，遠超理性之上，純是由權威而接受的；同時，也可以作有理性的解釋和辯護，正如安瑟倫所發明，所相信的。聖禮的恩典論，既可引入一種流弊，甚至對於很顯然的倫理標準，也漠不關心，同時也可引人入勝，使人們過神聖的生活，正如弗蘭西斯和安吉理克所過的生活一樣。但是有一點卻是規定的，就是：關於決斷的事體，無論是信仰的，或是道德的，總以教會爲最後裁判的機關。凡故意拒絕接受教會權威的人們，就會失掉得救的可能性，在教會範圍之內的人們無論甚麼時候，發現教會的教訓與他們的信仰相衝突，他們總是曉得從教會的教訓之中去尋找上帝的聲音。

五 更正教的教會觀

照着更正教的見解，基督的感化，總是藉着聖靈所感動的人格傳給世人。他們向人們宣佈他們自己的生命如何被改變的真理。更正教固然承認教會佔着重要的地位，實爲保存而又傳遞基督教之啓示的組織。它也接受聖經、信條和聖禮等，是上帝所規定的工具，用以宣佈神聖的真理。但是它卻主張說，聖經、信條、聖禮所以能行使真正的功用者，祇是在乎它們將基督向人們表現，使人們能澈清楚楚地了解基督，也誠懇地接受基督。在更正教中，真正教會的測驗品，乃是在乎教會所傳的福音，是否使人們達到像基督的地步。

這一點解釋聖經在更正教中，何以佔着根本重要的地位。從聖經中，我們得着直達歷史的基督之通渠。更正教保障個人直接追迺神聖啓示之源頭的權利，使他就着他的良知，順着聖靈的指揮，去自尋相當的解釋；可見更正教固已脫離一切教會主義的原則，將盲目的服從，毅然取消，而代以有理性的信仰，以這信仰爲維繫教會合一的真正關鍵。

更正教對於宗教的權威，以聖經代替教會，這種主張，卻不可以誤會爲換湯不換藥的辦法，以爲不過是以一種表面的標準代替另一種表面的準則。這樣的表面更換，或可解釋對於特別的弊病所發生的改革，卻不能解釋像更正教的革新運動所介紹的改革，就是在宗教生活上起了急劇的變化。宗教生活的改變，是由於個人價值和個人自由的新觀念有以使然，這些新觀念，乃是路得在他自己的宗教經驗之中所體認而得的。更正教的宗教權威，並不僅是聖經，乃是個人藉着上帝的靈而解釋的聖經。照此看來，這並不是否認教會的原則，乃是爲教會下了一種較切近的定義。這乃是表明更正教徒所相信的教會，究竟是屬何種類，他們所相信的，乃是一個合而爲一的教會；其中的分子，在基督裏的共同信仰之下，團結一致，他們同認一位基督，同有自由接受表現於聖經中而又合

乎他們的理性和良心之基督。

這種變更的着重點，影響更正教對於教義、傳道、和聖禮的觀念。因為更正教所承認的主要恩器就是道（申言之；即保存於聖經中的神聖啓示，呈現於信徒的理性和良知之前，以供他們的採擇）故教義代表有理智的基督徒合體，對於所啓示的真理，發生共同的信仰。傳道事業，是由一部分的信徒擔任，他們得着特別的恩賜，配為他們的同道做靈性訓練和指導的工作。他們惟一的權威，就是他們所傳的真理，他們的職務，就是將福音傳給他人，使那些聽見的人們，憑着他們的心靈和良知去自定取捨。聖禮乃是屬靈的真實標誌，啓發個人的信仰，藉着理智，了解聖禮中所包含的真理，這聖禮就成為拯救的有效工具。所以，從各方面看來，更正教呈現於人們的理智之前，建設一種健全的、有思想的基督教，這種建設，已有相當的成功，這種成功的地步，在那些徒恃聖禮以培養他們的靈性生活的人們，無論如何，是萬難達到的。

雖然，更正教固是着重個人的獨立，卻承認羅馬教所主張的原則，也有相當的理由。神聖真理的各部分，容易了解的程度，並不是相等的，而一切基督徒的程度，也不是一致的。在宗教中，無異其他各部分的生活，表面的權威，也有它的相當地位，固可作教育上的工具。有如不識不知的兒童，接受而又相信他父母所告訴他的教訓，到了相當的程度，他纔能設自己慎思明辨，加以測驗，照樣，每個基督徒也可以存恭敬順服的心，接受教會的見證，因為這見證乃是他人宗教經驗的結果，這些人的虔誠和眼光，較之他們自己，為尤偉大。更正教所以反對羅馬教者，並非外表權威的原則，乃是他們將這原則，過於抬高，由工具一變而為目的。如果像上文所提及的，在個人信仰與教會教訓之間，發生甚麼衝突，更正教徒的本分，乃是跟着他的良心，所發生的結果，雖至被逐出教會，亦所不惜。

我們所比較的這兩種理論，與人類天性的兩種趨向，殊相脗合。羅馬教所代表的，是保守的趨向，尊崇既往，對於前輩的遺傳奉行維護，對於個人，不敢信任。更正教所代表的，是維新的趨向，處在現今的環境裏，就當力求進步，對於個人，殊有充分的信仰。更正教視羅馬教為純粹惡劣的時期，已經過去了。羅馬教已經做出一種使神國實現的必要工作，它仍然是繼續不輟地做這樣的工作。對於既往，如果沒有羅馬教的斤斤保守，許多寶貴的真理，恐已喪失殆盡；對於現今，如果它不兢兢業業地持守，許多有用的力量，恐將消磨無餘。羅馬教的弱點，在乎它的排斥性，在乎它否認更正教的原則，在它的範圍之內，也有相當的地位。更正教也不無這樣的排斥性，不過它的排斥性所產生的惡劣結果，不如羅馬教之甚罷了。真正的維新者，應當首先承認保守主義的權利。對付羅馬教的正當方法，不是盲然排斥，乃是清清楚楚的了解在以下各章中的目標，正是如此。

第六章 近代神學的任務

一 問題

一切神學的旨趣，都在爲特殊的基督敎義作解釋、作辯護。而在更正教中，這種工作，尤其重要，因爲照着更正教的主張，在教義與生活之間，是有密切關係的。每一基督徒，可由研究聖經，有以體認信仰的陳述，每人應由他自己的經驗，去證明這種陳述，是否實在，於是神學，就與一切基督徒，發生共同的關係。更正教的神學，與學者的專門討論，截然不同，它的起點，並非空洞的討論，乃是用整齊合理的詞句，爲那些與基督徒極簡單經驗有關係的信仰，作明白清楚的陳述。

這種事實，解釋初期更正教神學所取的兩種特性，就是聖經性和實踐性。更正教的第一篇道學論文（墨蘭頓的基要真理論，著於一五二一年），乃是一種簡單的小冊，爲要幫助人們了解聖經，特將聖經中真道所集中的基要真理指出，俾每人按照這種指示，自己去細心研究，以尋找他的心得。特意將一切抽象的、艱難的問題撇開，僅僅注重那些他們相信可作實驗上之證明的真理。固然不錯，墨蘭頓對於聖經中不能作實驗上之證明的教義，如三位一體論、基督的神人二性論等，未嘗加以否認；然而他仍將這些不列在他的小冊之中，因爲他以爲把這些列入，適足以使不學無術的人們淆惑失措，而卒至徒增無補實際的無謂討論。在後來的再版中，他卻將這些列入，爲要表明更正教的態度，對於更舊教會的教訓，究竟如何，也要爲他的同道辯護，辯明譴告他們是激烈主義的倡導者。但是在再版中，實踐的興趣，仍然是處在主要的地位，與初版時，固無甚差別；不過在他討論比較抽象的、思辨的

教義的時候，他卻小心翼翼地表明無形之真體的涵義，以這真體爲個人信仰經驗的對象。這種將教義與生活打成一片的旨趣，乃是一切宗教改革家的特性。

然而不幸，這種打成一片的旨趣，並不常常爲他們的後繼者所遵循。更正教的神學家，往往襲取羅馬教義的見解和精神。在理論上，他們仍然主張神學是應當取聖經的和實踐的性格，但在實際上，更正教也建設了一種所謂純正教義，究其實際，其中的內容，卻離乎任何實驗的範圍之外，而又根據於外表的理由，勉強信徒接受其中的教訓，與羅馬教所採取的行動，如出一轍。更正教原有的理想，乃是以福音所產生的公共得救之經驗，爲維繫基督教會的關鍵，但是這種理想，竟處退讓的地位，反令一種信經主義喧賓奪主，卒至以信條代替聖經，而哲學式的神學之專門探討，與一切基督徒生活所策源的根本信仰，就混爲一談，二者之間的區別，不是被漠視，便是被否認。

有三種原因，使這種傳統的神學達到傾頹的地步。第一，一種較好的聖經研究，表明藉着權威而產生的信條，與聖經中直接的教訓之間，有何差別，同時，也表明聖經著者的目標和見解，有何異點。第二，一種復興的宗教生活，重新注重宗教的實驗根據，並極力主張基督教的一切教義，都須經過實踐的測驗。第三，有一種新的哲學，指出在事物的認識上，有許多主觀的成分，故對於任何由思辨而得的真理，凡是不能經實踐之測驗的，總是有些懷疑。這些原因，對於神學原有理想的恢復，都有相當的貢獻，使神學的全部，都與生活發生密切的關係。近代更正教的神學，無論何種，其旨趣都是在乎將基督教信仰之目標的特性，表明出來，探討它們在實驗上的基礎，發揮它們在實踐上的意義，並將它們介紹給一切的人們，爲他們所需要的真理。

神學家對於以上所述的普通理想，雖表同意，但對於實現這些理想的方法，卻持異議。有些神學家，承認聖經

爲基督教之真理的來源和測驗品，祇要將後來教會發展中的種種腐敗，加以淘汰洗滌，而追本溯源，尋着基督教所由興起之歷史的啓示，就覺得心滿意足。又有些別的神學家，卻着重教義在實驗上的根據，而以爲神學的任務，祇要將現今之基督徒意識的內容表白出來，就算是成功。還有些神學家，感覺哲學上的興趣，要從歷史和經驗所呈現的，尋着永久的原則，可以作普遍的證明，使基督教的最後權威，得着有效力的保障。這些方法，我們可以稱爲歷史的、心理的和思辨的，並不一定是拘拘一格的。合乎理想的神學，會將這些方法，兼收並蓄，包羅無遺，並承認每種方法，在它自己的範圍之內，總有它的地位。理想的神學，會從聖經中尋繹基督教所以爲歷史的宗教，其特點究竟安在，也會憑着聖經所啓示的基督，去測驗後來教會的發展。它會指明由研究聖經而得的信仰，與實際的個人宗教生活有關係，得救的真理，可以爲經驗所證明。最後，它會以這些信仰爲真理，並將這真理介紹給一切的人們；一方面，它會表明宗教經驗，在整個的生命中，究有甚麼功用，而另一方面，它會指出基督教對於宗教經驗所發出的需要和願望，有一種獨一無二的答案。

以上所提神學方法的種種原則，其中所包藏的意義，可用基督教義系統的中心教義，就是基督論，以闡明之。

二 基督論的原則和涵義

基督教既是重天倫（作上帝兒女之道）和人倫（人類兄弟之誼）的宗教，爲上帝所設立，用以拯救人類，它就不帶一切既往真而善的結晶。基督教所論列的題目，與各時代之神學所探討的無異，就是上帝、宇宙、世人、罪惡、拯救、宗教生活等。但基督教教訓中的特點，乃是從基督的人格和事工所發出的新穎亮光。因此，無論探討個別

的教義，或是探討整個的教義系統，我們的目標，總是要表明這種新穎的亮光，在較舊的宗教真理上，究有甚麼意義。換言之，我們的方法，必須是屬基督論的。

但是僅接受基督論的原則，而不明其確切的定義，仍然是無補的；因為對於基督的認識，固是不一而足的。以上所討論各種見解的異點，都殊途同歸地集中於一個題目，就是：人們對於基督，究有甚麼觀念。有些人以為祂不過是成肉身的道，是超越之神，的眞像和表現，而別的人以為祂不過是理想的人，視任何形而上之神，的理論為邏輯上的矛盾，為有損於基督的人性。另有一班人，為要避免這種進退維谷的難關，不提基督的神性與人性，而僅提神人之間的道德關係，使神性可以寓於人性之內，而有以形成神自己可以表現於人類生命的範圍之內。

如果取第一種見解，僅以基督為神聖之道，行將發生一種危險，就是：將基督教所以為歷史的宗教之特點，喪失殆盡。如果基督的人生，不過是不變之神所表現的一種形狀，不過為一種特殊的目標，作曇花一現的表彰，顯出祂的莊嚴，而隱藏祂的眞性，如果基督的特徵，不過呈現於超自然的性格之中，使祂與世人迥然不同，而不是呈現於倫理的品性之中，使祂與世人妙合一致，那末，祂在世人生所啓示之種種道德的品性，就不能視為基督教的絕對標準，固是彰彰明甚的。道既是藉着為人的耶穌一次曉諭，也可以藉着祂的教會為喉舌，再行曉諭，那末，基督所以傳達神聖使命的理由，可照樣用為教會也可傳達神聖命令的理由。即或教會的權威遭拒絕，而啓示又限於聖經，但專注於神聖的基督，而否認其人性，其結果，仍然會引到偏重基督教的教義和生活之中的超越性和神祕性，甚至把耶穌自己所倡導之測驗的教訓和模範，都會熟視無睹，漫不經意。因此，基督教行將變成哲學的思辨，和神祕的幻想，而基督教所以為歷史的宗教之特點和異彩，都會失性減色，都無存在的餘地。

就另一方面說，如果僅以基督爲世人中的一員，就會發生一種問題：對於基督人格在基督徒經驗中所處的地位，究作甚麼解說。爲要了解歷史的基督教，將屬人的耶穌重提，固然是重要的，但是如果基督徒的見證，表明基督人格在他們經驗上的威力，那末，忽略基督人格的神聖關係，就不啻將基督徒信仰的源泉壅塞。基督教所以爲歷史宗教的異稟，乃在屬人的耶穌之中，啓示無形的上帝，以祂的人生、教訓、和模範，爲了解差遣祂的聖父之秘鑰。這種困難問題的解決，已經包括在以上的討論之中。我們以爲對於最高真理的真知灼見，是由倫理性和宗教性的實際需要而得到的，如果我們這種見解是對的，那末，我們信仰基督既具人性，復具神性，自然沒有甚麼不合理性的地方。我們與這位理想的人生相接近，就效法祂的仁愛、聖潔、和犧牲，由這種經驗，我們學着上帝的品性是怎樣，而有以與最後的眞體發生關係。基督教的耶穌，就具有這樣的人生，在祂裏面，我們不特可以發現世人極高尚的理想，也可以了解上帝的最高啓示。

從此可知，所謂基督論的原則，乃是指着一種努力，在上帝向人類的繼續擴大之啓示中，追遡歷史的耶穌所發出有生命而又能改變之化力，而從這種追遡之中，對於差遣耶穌之上帝的品性和旨意，得着新穎的真知灼見，並且對於我們所處宇宙的意義，和我們所以蒙召的目標，更能有以明瞭。基督論的原則，乃是藉着耶穌而體認上帝的方法，並用由這方法而得的知識，爲解釋人生的最後原則。

這種方法，可使更正教與羅馬教所共有的較舊教義，得着殊途同歸的用處。我們對於從上帝方面着手，以解釋耶穌，固然不甚贊同，如種種三位一體論和基督論所用的解釋，從上帝方面着手，往往引起錯誤；而且這樣的解釋，固往往偏於一方面的，而其歷史的陳述，又容或有詞不達意的弊竇。然而爲着與時代相融合，與在耶穌裏面

所尋得的新生命和新眼光相表裏之基督徒信仰，作自然的發揮，竟又不外這種從上帝方面着手的解釋。在這位同樣的耶穌裏面，我們也可以尋得生命和眼光，並認定近代神學的主要任務，乃是用近代所視為自然的說法，為基督教神學發軔時所提出的舊問題，就是上帝如何在基督裏，使世人與祂自己復和的問題，作明白的答覆。

照以上的定義，接受基督論的原則，與種種神學上立論的次序是相符合的。欲使基督在神學的系統中，成為主要的原則，卻不一定從基督開始。儘可照着較舊的神學家（有些是後來的，）遵着所謂三位一體式的方法，將所要探討的材料，按照舊式信條的段落分組，第一論聖父上帝，次論聖子耶穌基督，復次論聖靈在個人和教會之中的工作。我們也可以照着綜合的方法，就是喀爾文主義的特點，由上帝為萬物的來源起首，然後綜合地發表神學的系統，（就是在每一題目之後，加一新題，）論及神命、創造、神佑、世人、罪惡、基督等，最後達到結論。我們也可以將這次序顛倒過來，採取演繹的方法，如喀里斯都（一五八六年至一六五六年）所採用的，路得宗的神學家，也往往利用，由宗教最後的結論（如福祉、救贖、和神國）起首，然後分析地向上演繹（由結果而原因，）而最後達到它的源頭。或可最後照着史萊馬赫的方法，用基督徒的經驗為出發點，然後用將人的現在意識作心理上之分析的方法，以探討既往或將來的事體。立論的次序，無關緊要，重要點乃是在乎立論的見解是否正確，與立論的內容是否恰當。

在本書的大綱中，為極方便的原故，採取普通的次序，按次論列基督教的上帝觀、宇宙觀、世人觀、罪惡觀、基督觀、拯救觀、基督徒的生活觀等。茲分列如後：

（一）基督教的上帝觀。

- (二) 基督教的宇宙觀。
- (三) 世人觀和罪惡觀。
- (四) 靠基督的拯救觀。
- (五) 基督徒的生活觀。

第二部 基督教的上帝觀

第七章 基督教的上帝觀之來源和關係

一 基督教的上帝觀之來源和關係

「上帝」的名詞，在宗教中的意義，與在哲學中的，迥然不同。在哲學中，這名詞用以表明「究竟」，乃是指着宇宙的最後真體，無論這種真體是取何種意義。而在宗教中，它卻用以表示無形者，世人信賴祂，禮拜祂，並求祂幫助。可見在宗教中，它有一種人格的和實踐的涵義，這一點在哲學中，是往往付諸缺如的。然而當着人的思想成熟而經驗又擴大的時候，這兩種意義卻殊途同歸，趨向一致，宗教中所敬拜的上帝與哲學中所尋繹的最後真體，竟又妙合而同。

這種妙合，可以由研究許多宗教而得，並不是牽強附會的，乃是由於人的宗教上和哲學上之興趣，為生活的一貫性所聯合，而有以發生的自然結果。宗教家的經驗，更加豐富，而見識又更加深邃，就了解他所敬拜的上帝，如果不是宇宙的主宰，他在宗教中所謀求滿足的實際需要，是不能充分達到的。而在另一方面，哲學家如要尋求整個宇宙的解釋，就覺得非將詮釋物質生活、倫理生活、和宗教生活的種種事實，加諸最後的真體不可。所以，宗教的興趣，雖約束人的思想，不以有人格的上帝為究竟，但其哲學的興趣，卻引導他將人格應用於最後的真體。這種聯合，乃是基督教達到最高的程度，纔有以發生的特性。於是基督教的上帝，既是有人格的，也是具有究竟性的，而基

基督教的神學史，大致是記載這兩方面的上帝觀，如何聯合，而形成一貫的概念。

但是在基督教的上帝觀中，尚有第三種要素，是必須注重的，就是：相信這最後的人格，即哲學所發覺的，宗教所崇拜的，已經將祂自己藉着耶穌啓示出來，從耶穌的人格和事工中，我們對於上帝的品性和目的，得着一種見識，這是用任何其他方法所不能得着的。基督教的神學，將這種信仰發表，而爲化身論和三位一體論，這信仰在基督教的上帝觀上，卻是佔着基要地位的，它使基督教的上帝觀，具有一種特殊的性格，與其他各種有神論（如猶太教的和回教的）是迥然不同的。

所以，基督教的上帝觀，是由三種主要的成分組成的。第一是人格，第二是究竟性，第三是含究竟性的人格，具有啓示於基督的品性和目的。每種成分，都有獨立的來源和歷史。信仰有人格的上帝，是基督教由以色列人所承襲的。這位有人格的上帝，與哲學的究竟性相妙合，雖在先知的著作中，已露端倪，但其充分的發表，卻是與希臘思想相接觸的結果。上帝的品性和目的，是像基督的信仰，是上帝在耶穌裏面之啓示所發生的直接結果。前二種成分，是基督教和其他宗教所同有的，而末了一種成分，卻是基督教所獨具的。這三種成分，在完全之基督教的上帝觀中，都是必要的。

二 由以色列人所承襲的成分

基督教由以色列人承襲有人格之上帝的信仰，相信上帝是宇宙的創造者和維持者，祂也以智慧、聖潔、和慈愛，管理宇宙的萬事萬物。這種信仰，雖爲主前第八世紀及以後各世紀的大先知們所清清楚楚地發表，實策源於

對耶和華的初期信仰，相信耶和華爲與以色列人立約的上帝，祂從列國中揀選希伯來民族，爲祂自己的選民，爲拯救世界的工具。在歷史的過程中，我們可以由各方面追溯這種信仰發展的歷程，這發展的第一點，是比較清楚地認識了神聖的一貫；第二點是對於耶和華的目標，存着一種比較屬靈的眼光；第三點是耶和華與個人的關係，視爲比較重要。從第一點中——在後來的猶太教中，往往將這一點，與注重上帝的超越性，相提並論——我們就可以發現與當時希臘哲學相接觸之處。第二點和第三點，爲基督的啓示，作直接的準備。耶穌認定耶和華爲以色列人的上帝，爲祂所深知的天父，在聖經中，祂找着聖、智、仁的品性及目的之啓示，無異祂自己所要啓示的。

希伯來人觀念與基督教觀念之間的相似點，可以發現於上帝品性的觀念和祂向世人啓示的觀念之中。在舊約中，我們可以發現把上帝的聖潔和慈愛合而爲一，與基督教觀念的特點，如出一轍。耶和華對於不義，固難正視，對於未經悔改的罪惡，固難寬容，然而歸根結蒂，祂仍然是仁慈的，是有恩典的，是充滿着慈愛和憐憫的。祂的慈愛，遠超世人所配受的，祂的信實，雖經世人之罪惡和悖逆的頂撞，終是持久不變的。基督徒要找着合式的字眼，來表明上帝在基督裏所表彰的愛心之偉大，往往自然而然地到詩篇和先知書中去尋覓。在這些書中，爲要表示耶和華對於以色列人的慈愛，往往將耶和華比擬羣羊的牧人，妻子的丈夫，兒女的父親，孩童的慈母。凡是人類的文字，能設用以表明上帝之慈愛的，我們都可以找出在舊約中已經發表。

照樣，在希伯來人的上帝觀念中，將君王和父親的觀念，合而爲一，這種合一，在基督教的觀念中，也是佔重要地位的。基督教以神國爲歷史的歸宿，這種觀念，也是由以色列人承襲的，因爲他們相信上帝鑒察人的內心，並與有識衆痛悔之靈的人同在。可見上帝的慈愛觀念和上帝爲萬靈之父的觀念，實植其深根於舊約之中，比較基督教

的神學家所認識的，爲尤深到。

然而，就另一方面說，這些深遠的靈性真理，在希伯來人的上帝觀中，仍有國家的和律法的限制，而基督徒的思想，卻不落這樣的窠臼。在舊約中，上帝的慈愛，好像是專注於以色列人，而對於其他人民，卻是有等差的。個人對於上帝的關係，有種種律法的限制，反隱蔽了靈性的天賦，而有以形成神人之間的隔閡。一種浮而不實的恭敬心，往往在耶和華與世人之間，劃定鴻溝，馴致忽略祂的品性，而又束縛祂的救贖之工。這種情形，在後期猶太教的神學之中，尤其是彰明較著的。這位與世人遠隔的上帝，大都被認爲立法者、審判官，將超自然的拯救儲藏着，以供賞贊義人；而基督教的見解則反是，耶穌的教訓，以天父照顧野地的花卉和空中的雀鳥，接待社會所不齒的敗類，赦免由迷途而回頭的浪子，祇要存着悔改的心和兒童式的信靠，就可以蒙天父的接待，這種改革，實不啻一種革命式的福音。

三 由希臘人所承襲的成分

希臘人對於基督教的上帝觀之貢獻，乃是將宗教的神祇，與哲學的究竟，合而爲一。所謂究竟，乃是指着最後的真體，處於一切現象之後，並將經驗中種種色色的成分，形成一體。在希臘人的思想中，——柏拉圖的和亞里士多德的，——這種真體，往往用抽象的和超越的方法去了解。在以後的發展中，直至新柏拉圖主義，尤其是如此的。在這裏，以爲上帝是向着宇宙超然獨立的，藉着像道一類的介紹者，在宇宙間行動，但是祂自己卻在有限的和不完全的生命之中是無分的。這種抽象的上帝觀，在基督教的立場上看，卻是生疏的，而在歷史上，又爲許多錯誤的

來源。然而，在另一方面看，因為希臘的哲學，一方面，注重上帝的一貫、靈性和理性，而另一方面，又以多神主義和敬拜偶像為無理性，它竟不啻為基督教所採取的見解之直接準備；而在後來的歷史中，希臘的哲學，也供給種種程式，俾基督教接近智識界。

有些神學家，尤其是雷奇爾，為要反對上文所提的抽象概念，乃主張哲學的究竟，應當從基督教的神學中取消，不可混為一談。這種主張，雖似言之成理，但對於究竟名詞的定義，過於狹隘，既忽略了究竟名詞在積極方面的意義，復漠視了神學用這名詞的宗教動機。對於這種動機，迦弗坦說得明白，他說，所謂究竟，「並不是指上帝是甚麼，乃是指對於上帝的知識在我們宗教生活中所處的地位。」換言之，我們斷言上帝是宇宙的最後真體，是「我們所願望的最後目標，是充塞宇內的無尚能力。」但是我們所推為無尚權威的上帝，到底取甚麼性質，這名詞並未說明。如欲明瞭這一點，我們必須從具體的經驗中學習，尤其要從上帝在基督裏所作歷史的啓示之中去領會。不過這種知識，已經得到，我們就可斷言，基督教的上帝，充塞於宇內，與哲學家的究竟觀，（無論他們如何立論，）是不謀而同的。無論唯物主義者所論的物質，唯心主義者所論的心，悲觀主義者所論的盲目的力量和無知的意志，不可知主義者所論的不可知的，而又無從下一種清切定義的究竟，我們都可以應用於注耶穌基督的父上帝，——不過見仁見智，見解雖異，但所指的究竟實同。

初期基督教神學家的困難，在乎他們並沒有常常採取迦弗坦的區別。在表述究竟觀所指的普通宗教真理的時候，他們把當時哲學家所假定之特殊說法的內容，囫圇吞棗地搬運過來發表。他們不特斷言基督教上帝，就是最後的真體，而祂也是一種抽象的超越者，這種立論，恰落希臘哲學論及究竟的窠臼。因此，他們不特不以基

督的啓示，爲究竟觀的內容，反變本加厲，用一種究竟的特殊先天觀，來將上帝在基督裏所啓示的內容排擠出來。在種種歷史的情形之下，這種利用哲學的過程，完全是自然的，而其結果，產生種種不幸的弊端，也是似難避免的。不過初期基督教神學家所利用的哲學，乃是當時智識界所共有的產物，他們竟利用這種產物，以求爲基督教的信仰，作科學的發表，這種努力，並不是退步的標號，乃是進步的明證。他們所引起的種種錯誤和弊端，欲加以真正的補救，並不是因噎廢食地將究竟觀從神學之中取消，遂否認形成一貫的宇宙觀之盼望，乃是將究竟觀加以準確的定義，以表明其宗教的意義，並它與基督教信仰的積極內容之真正關係。

四 基督教的特殊成分

基督教上帝觀的特點，乃是信仰上帝的品性和目標是像基督的。這特點的來源，在乎門徒與耶穌接近所得的印象之中。耶穌宣佈祂自己是天父的兒子，而又生活於時時與天父交通的意識之中。因此，耶穌將在舊約中衆聖徒所同具的種種品性，來表明上帝，而在祂自己的品格和生活的光線之下，這些品性，得着新鮮的意義。衆門徒發現上帝在基督裏面啓示出來，而他們的信仰，就予他們的上帝觀以確切不移的定義。在耶穌裏面，遙遙不可嚮邇的上帝，已被拉攏，近在目前了。看見耶穌，就不會看見天父。

因此，我們發現衆門徒將基督列在他們的上帝觀中，用祂的生和死，來闡明上帝的品性，來解釋上帝的計劃；並發現在上帝的品性之中，有同樣犧牲的能耐，一如耶穌所表現的；在十字架上，當時猶太人和希臘人所視爲奇辱大恥，極不神聖之致的，反發明是上帝的大愛，作登峯造極的表現。

這種確定不移性，既是基督教上帝觀的優點，卻也是它的弱點。反對者所攻擊的第一點，正是在此。在各時代中，有許多人以為這種上帝觀，表明上帝既能與人們表同情，復能為人們受苦難，似乎是無價值的，甚至是不可信的。克理索首倡反對被釘之神的上帝觀，於是一倡百和，有許多後繼者與他同調。

然而在另一方面看，這種具體性也是基督教的力量。沒有甚麼動力，吸引人們心悅誠服的力量，比較基督的十字架，被視為表現上帝之愛的時候所發生的，還來得雄厚些。如果我們問，就歷史說，規定基督教之上帝觀的，究竟是甚麼，答曰，就是神的甘心自願的犧牲，在各各地作登峯造極的表現。

所以，基督教對於上帝觀的特殊貢獻，並不是甚麼新鮮的教訓，乃是將舊教訓的真意義，活潑潑地表明出來。在耶穌裏面，我們看出祂常常住在神聖慈愛和眷顧的意識之中；祂深深知道祂在意志上和目的上，都是與上帝合而為一的，甚至人們能設在祂裏面，發現祂所傳的無形之父，成為人的形狀，啓示出來。

這種信仰，從明白清楚的教訓中所得的，比較從與耶穌接觸的印象中所得的為多，而信仰祂所產生的結果，在人類生活之中表現，從這種信仰和結果之中，我們為化身論和三位一體論，得着一種實驗的根據。這些教義的程式，輾轉傳給我們，乃是由當時的智識環境所規定的，也由我們所已經提及的種種動機所支配的。可說這兩方面的結果，都是由於將基督教的上帝觀之活潑內容，與學者思潮的哲學觀念相聯合，有以形成。這些到底是甚麼，它們對於基督教的神學，究會發生甚麼影響，這正是我們現在所要討論的。

五 教義神學中的上帝觀

羅馬教興起，與希臘人和羅馬人的智識並社會的力量相接近，故在它的上帝觀中，可以發現種種抽象的和超越的成分。個人的和平易的特點，為基督的教訓所倡導，為祂的門徒所遵循，反處退讓的地位，而由出自當時思想中的種種觀念，喧賓奪主地佔着優勢。有三種這類的觀念，須加以區別，每一種都在基督教的神學中，曾發生重大的影響。第一是體質，第二是意志，第三是定律。

在希臘人的神學中，上帝的定義，往往是藉着一種否認的說法而得。欲明上帝的性質，須先擯棄一切有限的限制，然後用一種抽象的說法申述，以為其餘一切都是完全的。以為上帝是一種靈性的體質，——遠超人類的了解力以上——，這種體質，是無限的、永恆的、不變的、不可思議的。他們以為這些德性是特別神聖的，神人之間的大區別，就是在此；而聖經中的名詞，如慈愛、憐憫、忍耐等，凡用以表明神人之間的關係的，反失去其自然的意義。興趣的中心，由歷史的基督，轉移到與父神同體的永生之道。在這些思想的勢力支配之下，化身論因為涉及在一人之中聯合兩種相衝突的品性，反變成一種奇異的神秘；而三位一體論，不特不復概括基督教對於上帝作歷史之啓示的觀念，而且反成為有損無益之玄想的資料，以為上帝在祂自己裏面，竟具有神性。總而言之，在上帝裏面的基督，被排擠到背後，不復注意了。

這種觀念，由希臘的神學家，經奧古士丁，傳給拉丁的神學家。它表現於羅馬教的神學之中，又經許多學者的傳襲，乃進入傳統的更正教神學之中。它在韋斯敏斯德的信條之上帝章中，遺留痕跡於第二條。

以上帝為武斷的意志，這種觀念，比較以上帝為具究竟性之體質的觀念，其重要的程度，相差無幾。這種觀念，與前者歧異的地方，就是在乎它注重人格，但其人格的精髓，卻以為是在漫無限制的選擇能力之中。視上帝為君

王，不受法律的束縛，僅順着祂自己的大欲，因此，祂的行爲，不能用任何人類的標準去度量。它也以為根據理性和良知去攻擊神性的啓示，是無效的。

這種見解的極端代表，要推中世紀施高德派的神學，它利用這種見解爲方便的工具，去爲教會的權威作辯護。在蘇西尼派神學的根柢中，也有同樣的觀念。它也表現於阿美尼亞主義之中，因爲它爲政府贖罪論，供給理論上的根據，不過較爲和緩而已。雖在晚近，孟塞爾氏在邦普通的演說詞中，演講宗教思想的限制，仍重申這種觀念。在初期更正教的神學中，仍有第三種觀念。這些宗教改革家，認定上帝與道德律是一體的，照着祂自己的性格，祂是忌邪罰惡的，也是維持公義之永久原則的。他們摺棄武斷的意志觀，不以上帝賞善罰惡，爲憑着武斷的意志，隨着自己的大欲，他們採取一種不變的定律觀，以爲上帝規定刑罰，非按照犯罪的程度不可。所以，上帝如何能赦救罪的問題，在他們的神學中，不啻核心，而贖罪說，就成爲基督教的基要教義。

與不變的定律觀並駕齊驅的，就是漫無限制之選擇的統治觀。喀爾文主義將這兩種觀念調和起來，說，不變的定律觀是屬神性的，而統治觀是神意的。就神性說，是在必要的範圍以內，就神意說，是可以自由運用的。神性或可了解，而神意則變幻莫測。全能、聖潔、公義等品性，是屬神性的。在另一方面，仁愛和恩典等，是屬神意的。上帝是必須公義的，但祂是否施行慈愛，則由祂自己抉擇。因此，在上帝的神格中，有一種二元主義，而在祂的自由興趣之中，祂的救贖之愛所具的內蘊力量，就受着無形的限制。上帝的作爲，越發像基督，就越發是勉強的。

請用喀爾文的恩典論，以闡明這種勉強性。恩典的字樣，在新約中，用以表明神聖慈愛的自由運用。它表明神聖慈愛的偉大和豐富，是遠超過一切人類之能力所能得，所配受的。在禱告書的聖餐禮之禱文中，將這觀念，表示

得清楚。『我們本不配喫你棹子底下的碎渣兒，但是你乃是同樣的恩主，常常施行恩惠。』就另一方面說，在喀爾文主義中，恩典與武斷的選擇，名異而義同。所謂恩典，不特不表示上帝品性的最高定律，反表明種種很顯然，堪驚異的例外，軼出這定律的範圍之外。惡者的失喪，固是『他們作惡』的判決，但是義人的得救，卻無法解說，僅謂這是上帝旨意的『秘密寬許，破格推恩。』

在這種困難的根柢上，有一種不合的心理，就是將性質與意志劃分，好像可以將種種品性，任意加於二者之一，其間毫無連帶關係似的。這種劃分的動機，固然是不可厚非的，無非是要彰顯上帝的自由和權柄。但其結果，卻忽略了上帝的品格，令人對於祂的旨意，捉摸不定。在歷史的喀爾文主義之中，無異羅馬教或更正教的較舊神學系統，在上帝裏面的基督，總是被擠在背後，漫不注意，而上帝在耶穌裏的啓示之完全結果，也不加齒數。

然而人們的實踐，往往比較他們的理論來得優美些。我們剛纔所批評的種種思想，對於基督教的信仰，在理論上固然為極其優美的發表之障礙，但在實踐上，卻不能攔阻其進行，各時代的基督教神學家，在他們的神學系統之中，固然由當時的哲學，採取種種抽象的、消極的品性，然而同時亦多方努力採取種種倫理的、屬靈的品性，而這些品性，正是基督教信仰的核心。神學的論理踴躍了，一種活潑的虔誠前來補充；在這些虔誠人們的思想中，對於謙卑自牧的耶穌之記憶，和蒙救贖之愛的經驗，起了掀然的作用，使他們不得不活潑潑地感覺上帝的赦免之愛，和救贖之恩，而這二者正是基督教的特點。所缺少的，不過是一種理論上的根據，就是缺少將基督教的信仰，作適宜的發揮，不至違犯近代科學所流行的原則。但是這種缺點，卻由近代的哲學前來補充。

六 近代神學中的上帝觀

將基督的人生重新加以研究，在這種研究的影響之下，近代的神學，將耶穌的上帝觀，加以縝密的分析，並將其核心中所含倫理的、屬靈的種種品性，盡量提高，達到新穎卓越的地位。以主耶穌基督的父上帝，代替初期神學之抽象的究竟，和後來神學之武斷的旨意，而有以表明在祂的聖、智、仁的品格之中，仍具有最後的真體，就是哲學所謂究竟。在這種嘗試之中，它從兩種不同的方面，得着幫助。近代的心理學，對於意志的性質，有較佳的了解，使自由和定律的或然衝突，迎刃而解。而近代的哲學又重新着重上帝的內蘊性。不啻為究竟觀闢出一條新徑，將於基督教信仰有密切關係的種種具體要點，都包括在內。

就近代的心理學講，我們日見明瞭人格觀的基要點，不是意志，而是品格。一人的意志，完全為一致的道德目標所支配，他纔是真正自由的，他的行為，不啻目標的表現，就着他的目標，固可推知他的行為。品格表明這種道德的目標；而定律雖足以限制自由，但究其實，竟為表現品格之極有效力的工具。然則我們如要得着上帝的真正啓示，其必追遡祂的作為，而有以尋繹所以支配這些作為的原則，不特要明瞭上帝的定律，而且要明瞭藉這定律而表現的品格。我們相信，基督已經完成這種啓示，我們因着這種信仰，纔敢毅然決然地，以救贖之愛的內部制裁，來補充歷史的喀爾文主義所謂『僅照大欲』、『破格推恩』。

近代的哲學，藉着更好的究竟觀，給予神學的助益，較之近代心理學所給予的，有過之，無不及。先前以為最後的真體，為一切觀念中之最抽象的，而今卻日見其具體化了。我們離開經驗中一切極特殊的極有意義的事實，徒

徒憑着主觀的思索，然後將思索的結果，給無聲無臭、無形無像的上帝，加上一層色彩，這樣的辦法，並不能真正解釋宇宙；如欲了解宇宙間的事物，必先研究經驗，然後方可於無窮極的變異之中，有以發明極永久而又極有價值的原素。因此，究竟觀大都擅染着目的論的色彩，所謂究竟，不特指着一種思想的程式，乃是指着進步的目標；而基督教的信仰，在上帝裏面所發現的主要品質，乃成爲解釋生命之實際事實所必需的成分。

所以，近代的思想，從人格觀和究竟觀中，將爲基督教的信仰，作適合的而又科學的陳述之種種困難，正在進行着有以解除。近代的思想，正在表明神性中的人格和究竟之間的類似衝突點，乃是在乎一種誤解。這種誤解，祇要下一種比較謹慎的定義，就可以撤去。近代的思想，也正在增加宗教的興趣，以基督爲基督教之信仰的中心，用哲學的見識，來解釋極其高尚的生活，並非斤斤注意極其低下的生活。祇要基督在人類的宗教生活之中，維持祂現在所處的地位，以基督爲中心的神學，不特切乎實際，而且合乎科學。

第八章 基督教的上帝觀之內容

一 關於方法

神學中的上帝觀，往往分爲三段論列，就是：實有、品性和三位一體。在第一段中，表明上帝的性質爲其究竟性的靈。在第二段中，陳述上帝觀中的種種品性，如無所不在、無始無終、仁慈、公義等。第三段論列神聖的位格，或稱爲上帝的三重款式，就是聖父、聖子、聖靈——這乃是在信條中所發表的基督教之上帝觀。

我們最好聲明，在神學中，最令學生不滿意的，莫過於上帝論的一部分。他不特找不着一種清楚的而又簡單的說法，表明基督教的上帝觀是甚麼，反不啻墮入哲學的和神學的種種差別的五行霧中，其中一切的一貫性和一致性，都茫然若失，令人不知所措。其中有許多成分，是由中世紀的繁瑣學派直接承襲的，在近代的思想界中，久已失掉一切的意義和興趣。論上帝的性質，竟若與祂的品性無關，而三位一體論，又與性質和品性二者都漠不相關，不啻是一種啓示論，不過由聖經的權威，再加上人類的思想，就可以了解上帝。基督論的原則之一貫性，在這裏是明明付諸缺如的。在論列上帝之實有和品性的字裏行間，找不着基督的絲毫踪跡。在三位一體論中，要找着上帝性質的根據，也會同樣失望。有一件事似乎是確定的，就是基督教的上帝觀是極深奧難明之致的。

就歷史上說，所以演到這步田地的原因，固然不難明瞭，然而這些論說，仍不無保存的必要。所以，當知討論這問題時，仍須以這三段爲出發點，不過見解不同罷了。在每一段中，對於基督教的上帝觀，都有所論列。論到上帝的性質，我們要盡力說得清楚準確，說明基督教的特殊上帝觀是甚麼。換言之，我們要爲上帝下一種基督教的定義。

在論及品性的時候，我們要把這定義詳加討論，看它所包括的是甚麼。在三位一體段裏，我們要研究種種歷史的說法，是就着當時流行的哲學觀念，以解釋上帝藉着基督和聖靈的啓示所產生之結果。如果我們的方法是對的，以後各段中所要探討的，其端倪都包括在開場的定義裏。

在本章中，僅論及這些題目的首二題。現在請討論在神學中，上帝的實有段與上帝的品性段尋常所包括的是甚麼，將三位一體的一段，留着後來討論。這種分段討論的理由，乃是：三位一體論，須用種種專門的名詞，其涵義我們至今尙覺生疏，如欲作開明的討論，非將這些名詞詳細解說不可，故不得不多佔篇幅，不如留着後來單獨討論，以免篇幅分配不勻。有如舊信條所位置的，三位一體論，誠然是綜合的基督教義——將全部基督教的信仰包括在內；如果將它附屬於上帝論，對於它在基督教神學系統中所處的地位和所含的意義，行將略而不詳。在現在的討論中，僅提及其實驗上的根據，指明它在上帝觀的較為充分之發揮中，具有甚麼要素，就算夠了。

一種同樣的理由，引着一些神學家（如史萊馬赫、史偉策、芮傑爾）將上帝的品性與上帝的實有，分開論列。他們辯論說，因為品性大都表示上帝和受造之物的關係，最妥的辦法，是在討論基督教的宇宙觀和世人觀的時候，將種種品性，分別附帶論列。因此，史萊馬赫將上帝的品性，分爲三組討論，第一組表明上帝對於宇宙的普遍關係，第二組表明上帝對於罪惡的關係，第三組表明上帝之救贖的活動；將整個的品性觀，分頭在他的系統中論列，或在討論宇宙觀的時候列入，或在討論人的罪惡的時候列入，或在討論基督拯救的時候列入，固是不一而足的。這種方法的困難，就是：它將基督教中的整個思想，分爲若干片段，反不能爲上帝觀作一種清楚綜合的陳述，而這樣的陳述，正是神學所應供給的最高功用。因此，不如採取比較普通的方法，雖不無困難，究竟妥當些。

二 基督教的上帝觀之定義

上帝乃是「有人格的靈，完全良善；」祂照着在耶穌基督裏所啓示之聖、智、仁的品格和目標，以創造、維持、而又管理宇宙；祂藉着祂的靈，住在人的裏面，常常在世間工作，叫人們脫離罪惡和苦惱，而進入神國，並用祂的教恩改革個人及社會，使他們成爲基督的樣式。將祂的品格表示得最清楚的名詞，就是耶穌所倡用的「天父，」這名詞已成爲基督教之上帝的特殊名字。

將這定義加以分析，就可見其中包括三種要素，上文已經論及，這些要素都是於基督教的上帝觀有基本關係的。（一）它包括人格，表現爲極崇高的倫理形式。上帝是有人格的靈，完全良善。（二）它包括究竟性。上帝創造、維持、而又管理宇宙，爲萬物所倚賴的崇高真體。（三）它表明上帝的品格和祂對於世界的關係，都是就着基督的啓示立論的。上帝藉着啓示於耶穌基督之聖、智、仁的品格和目標，以創造、維持、而又管理宇宙。

三者之中，最後者是定義中具有基督教之特性的。究竟性和人格，都不是基督教獨具的概念。希臘人和印度教相信第一點；猶太人和回教徒接受第二點。我們祇有論到基督，纔能得着一種區別的原則。從這一點着想，我們可知基督徒如何認識最後的真體，而他對於有人格之上帝的品格，突取甚麼見解。

這定義更進一步，表明基督徒對於神人之間的關係所取的見解。它在上帝觀中，添入聖靈工作所發生的影響，而聖靈仍在人類生活中工作。它視那些在舊神學中曾經發生困難的具體要點，爲形成適當之上帝觀的必要成分。照基督徒的信仰，上帝在自願犧牲的愛裏，將祂自己表明出來，這事乃是屬於上帝之性質的。歷史的基督和

現在的聖靈，在基督徒的上帝觀中，都是屬於聖父的，任何嘗試，欲將三位一體論與實際經驗的關係割斷，而又欲以自己的福樂為中心的說法，去了解上帝，都是錯誤的特徵。

將基督教的上帝觀，概括無遺的名字，莫過於『天父』。在天父的概念中，基督徒的信仰，發現包括：究竟性所依據的能力和權威，人格所含的關係，並基督所啓示之聖智、仁的品格。這種觀念，來自個人的經驗，領略了基督裏面所具上帝的救贖之愛；基督徒的信仰，將這觀念盡量介紹給人類，表明藉基督，纔能認識天父，並以天父觀念，表明上帝與萬方人類兒女的關係，為恰合身分，而又恰到好處。

三 神聖的品性

基督教的上帝觀之內容，在品性論中，論列得詳明。所謂品性，是指着『任何說明上帝觀所必需的觀念；就是指着任何特殊的觀念，不能游移遷就，而成爲他種觀念。』上帝的品性，乃是不同的成分，匯合攙來，形成基督教的上帝觀，而品性論的功用，就是要將這些成分，更加劃分清楚，將開場定義所提出的上帝觀之要義，詳細剖析。

有些神學家，將『品性』的名詞，加以狹隘的定義，以品性爲『那些表明上帝之特殊關係的種種品質，但是這些品質，並不一定呈現於每一基督徒對於上帝所存的思想之中；』這些品質，與『上帝實有的普通質素，』迥然不同，因爲我們一想到上帝的時候，『上帝實有的普通質素。』總是湧現於我們的腦海。這種區別，固有相當的理由，因爲有些品性，在上帝觀中，誠然比較別的是更基要些，但是在實際上，如果認真實行如此區別，定會犯着牽強附會的弊病。往往有一種危險，以爲最抽象的而又最不清楚的元素，總是在上帝實有的範圍之內，而基督教的

特殊品質，又總不出乎品性的範圍。所以，迦弗坦以屬靈的人格，爲上帝實有的質素，而以聖潔和良善爲品性的成分；柯拉克將仁愛區別爲情感作用之性質的一種品性，而情感作用之性質，又是屬於上帝之實有的。與其取狹隘的定義，而犯着牽強附會的弊病，不如取寬廣的定義，以「品性」的字樣，爲一種綜合的名詞，包括一切申論上帝的事實，不過將上帝存在的事實除外，反可以爲一切基督教的上帝觀中之要素，作一種完全的陳述，這樣的立論，不特簡易些，與近代心理學所揭櫫的步驟，也相脗合。

取這種廣義的見解，則一些往往爲神學家所聚訟的糾紛問題，如品性的來源安在，又應如何區別劃分等，自然迎刃而解。我們祇要將基督所啓示的上帝觀，加以分析，就可以得着品性的知識；我們可以將所得的品性，排列熨貼，將上帝觀的特別要點，作極清楚的解釋。這種分析，是不可或缺的，因爲它不特與上帝觀有重要的關係，而且可避免用具有聚訟歷史之名詞，以發表上帝觀所引起的種種誤會和謬見。排列的事，是就着方便與否而規定的，其間儘可容着見解不同的餘地。各神學家，按照他們所取上帝觀中之最優越的元素，採取不同的方法排列。大致說來，排列的次序，愈簡單而又愈自然，則愈妙。

此處所採取的次序，是自然而然地由以上的討論中產生的。按照這次序，一切的品性，分爲三組，卽人格的品性，究竟性的品性，和像基督之品格的品性，第三組是我們所下定義之主要的部分。有幾種品性，如靈性、一貫性、生命，都是由我們以上所提具有人格的思想中發生的。尙有其他品性，如聖潔、慈愛（所謂道德的品性），表明我們所提的這位人格的品格。仍有其他品性，如無所不能、無所不在等（所謂性質的品性），是由上帝的究竟性之觀念中產生的，表明這位有人格的上帝之品性，在宇宙之內，與絕對的原因是有關係的。我們會照着所採取的次序

論列。

四 人格的品性

由以上帝爲有人格的觀念所產生的根本品性，是靈性、生命和一貫性。這些都包括在希伯來人的上帝觀中，是由以色列人傳給基督教的。

我們說上帝是靈的時候，我們表明相信祂是一位具道德性的人格，有理性、良知和自由。祂的性質，不能照着人的低下部分或身體方面去揣測，一若祂是具有獸性似的，乃是要照着人的高尚部分或靈性方面去比擬的。當世人被視爲靈的時候，上帝和世人之間，有一種成誼存在着；所以，由祂的莊嚴妙相着想，祂本可以爲照着祂自己的形像而創造的人們所認識所敬拜。

「靈」字曾經發生一段駁雜的歷史，原來這字是用以排斥神人同形同性之說的。它乃是一種積極的陳述，反對那些爲上帝安上一個形體的人們，它述明上帝的真性，乃是由人的無形品質而比擬的，如理性、良知、自由等，總言之，人格的較高尙之品性，纔能表彰上帝。

雖然，晚近以來，這個「靈」字，又大都失掉其具體的特性。它並不表明人格的較高尙方面，它卻被用爲一種普通的名詞，以包括一切不是物質的東西。有如近代泛神論的系統，用這字所表明的意義，與人格相差無幾。因此，爲尋常的目的，與其稱上帝爲靈，不如稱爲人格。但在神學中，這字仍有它的用處。它表明無執着、無障礙、無限制，因此，它對於上帝觀，仍不無相當的貢獻，這乃是人格觀所缺乏的。在這種意義之下，約翰四章二十四節，用它訓示禮

拜上帝，是不拘甚麼時候和地方的，乃是完全依靠禮拜者的態度如何，柯拉克用「有人格的靈」一名詞，將基督教觀念的兩方面連成一氣。

我們說上帝是生命的時候，是要表明神聖存在的自然性和多邊性；表明在上帝的裏面，有變更和創始的可能，表明祂的活動，並不受既往種種結果的束縛。生命是一切死的、無生氣的、單調的、和萎靡的反面；反是，生命乃是一切結果的、創造的、和感應的正面。生命並不是否認定律，乃是最高定律的確定，就是：確定人格的定律，這定律乃是自由的範圍，和進步的步驟。最近有一位著者，用一短句，表明上帝論的宗教內容，說：「將來的上帝，比較既往的上帝更偉大，」實在是中肯整的話。

上帝爲生命之來源的觀念，在舊約中是很優越的，在宗教中，實佔重要的地位。人類的生命，生活於生長的和變遷的世界裏，爲其中種種情形和條件所支配，以上帝爲生命的觀念，竟把這長長的和變遷的世界，列入神聖的興趣和管理之範圍。這觀念表明上帝亦有一種真正的經驗，與世人的經驗相似，上帝按着價值，規定目標，照着這目標工作，以期達到，當着這些目標在歷史中逐漸實現的時候，上帝自己也感覺興趣濃然，樂趣盎然。這觀念以自已傳達，自己啓示之基督教的上帝觀，來代替超越的，以自己爲中心的希臘上帝觀。這種對於上帝所具究竟性之見解的意義，我們後來會加以討論。此處僅提及在基督教的觀念中，變更的品性，並不是上帝的品格，乃是祂的作爲和祂的經驗。豐富的神聖生命，包括於一種進步的工作之中，以成全一種一貫的目標。

最後，我們說上帝是獨一無二的時候，是表明這位永活之靈的上帝，乃是我們所尊崇禮拜的惟一對象。因此，一切的偶像敬拜，是要撤除的，無論是取低下的形式，禮拜所懸擬的鬼神，或是取較高尙的方式，崇拜一切屬世的

權柄，如自私、野心、貪婪、或淫佚等，在敬拜惟一真神的情形之下，非澈底肅清不可。上帝的惟一性，在基督教中是重要的，在猶太教中亦然。三位一體論的本身，如了解清楚，就是基督教公認上帝具有一貫性的信條。

上帝的一貫性，可以由兩條途徑得着：第一是神聖究竟性的途徑，第二是神聖人格的途徑。研究宇宙，就發現一種單獨原則的思想；但是就着我們與上帝作個人交通的經驗着想，就可得着一種一貫的品性之印像。兩種途徑都是重要的，但是祇有第二種纔是圓滿的基督教觀念。我們所敬拜的上帝是獨一無二的，因為祂是自覺的，是自決的，將一切的事物，連成一貫，集中於一個單純一致的目標。

五 品格的品性

因為上帝的品格是一貫的，徒從聖經章節中尋繹歸納，殊不足以明瞭祂的道德的品性，務須找出一種排列的原則，然後纔能表明這種一貫性。這樣的原則，可由分析上帝的意識，而有以自然顯明。我們固知道德的生活，可由三種見解去考慮，即知知的見解，情感的見解，和意志的見解。由這三方面着眼，表明上帝之品格的品性，為智慧、仁愛、和聖潔；不過這三種品性，比較描述上帝整個品格的智、情、意三名詞，其特殊的程度為低下些罷了。

或有反對這種排列，以為將智、情、意歸諸上帝，就不無傾向上帝與人同形同性之說的弊端。在較舊的神學中，這種反對，形成一種理論，竟以為上帝沒有欲望。近來由雷奇爾恢復這種反對的論調，在他的解釋中，以為仁愛是意志的品性，並沒有甚麼情感的內容。用這種解釋去反對着重一種淺薄的情感，而忽略上帝愛中的倫理品質，在原則上，殊難言之成理。照同樣的理由，我們也可反對以理性或意志為上帝的品性，因為我們祇能藉着人類的人

格，纔能了解理性和意志。如果我們接受基督教的原則，承認上帝能設藉着世人啓示，那末，凡屬組成世人極其高尚之生活的，都可以貢獻於我們的上帝觀。我們既以理性和良知屬諸上帝，也必將情感屬祂，而有以解釋仁愛爲欲望，無異其爲意志。

爲雷奇爾所指出的危險，作真正的補救，必須有條不紊地將基督論的原則，應用於道德的品性論。這一點是必須辦到的，因爲討論這種問題，我們不會進入一種聚訟紛紜的境地，其中既有許多衝突和矛盾，復用着種種有長很雜之歷史背景的名詞，如人們所謂聖潔、固代代互異，言人人殊，人們用以描寫上帝品格的一切其他名詞，亦莫不如是。所謂公義、公理、良善、信實、惱怒、仁慈、恩典——每字都有一種悠久的歷史發展，其中歷代種種不同的倫理理想，都藉以發表，這種發展，至基督乃達到極點。我們現在所論的，不是這種發展的歷程，乃是它的結果。我們所要明瞭的，乃是基督所啓示的神聖品格觀，究竟是甚麼。

所以，基督徒所謂聖潔，是指上帝具有耶穌生平所表彰之道德的完整。在積極方面，聖潔表明一種事實，就是：凡耶穌爲祂自己和一切道德的品類所求所想的，在道德上，都是對的，就消極一方面說，聖潔表明耶穌與罪惡分離，永遠處在勢不兩立的對立地位。這種消極一方面的意義，在聖潔的名詞中，原來佔着極其優越的地位；但是對於上帝倫理的品格，深加洞悉，就可見上帝所以與罪惡判然分離者，正是因爲祂具有道德的完全，故這名詞，實具有積極方面的意義，正如我們定義中所表示的。

有時發生一種比較，謂聖潔爲舊約中之上帝的特殊品性，而慈愛爲新約中之上帝的特異品性。其實這種區別，殊難劃分。這樣比較的真理，乃是基督教使這兩種意義，變化演進，豐富充實，基督教的上帝聖潔觀，較之猶太教

的，爲尤深邃，它的上帝慈愛觀，亦較猶太教的，爲尤博大精到。看耶穌的模範，就不言而喻了。祂既赤誠愛人，盡力幫助，同時，祂卻維持極高尚的倫理標準，對於罪惡，嚴厲責備，毫不寬假。所以，祂既成爲上帝之聖潔的啓示，也成爲上帝之慈愛的啓示，凡欲在二者之間有所軒輊的，必定是援引其他的主張，在耶穌自己的教訓中，卻是找不着這樣的論據的。

在上帝對付世人的活動中，神聖的聖潔，表現爲正直，爲正義。

所謂上帝的正直或信實，是指着上帝將祂聖潔的品格和目標表現於啓示之中的樣式。這種樣式，在耶穌將真理向人們啓示的態度之中，闡明得清楚。這態度是忍耐和誠懇的混合體，一方面盡量忍耐着人們不妥當的思想，一方面卻將一切爲他們道德上之良善所不可少的真理，赤露敞開地發表，絲毫無隱。

所謂上帝的公理或正義，乃是指着上帝的聖潔，在宇宙的管理上所表現的樣式。上帝與道德的品類相交往的時候，洞燭明察，賞信罰必，在每一時代的歷史過程或結局之中，照着各人的道德行爲，報應各人。規定祂的審判之原則，在耶穌對於當時人們的態度之中，就表明出來；祂視惡如仇，與一切可恥作偽的事，反對到底，絕不妥協，維持倫理的標準，極其嚴格之致，同時，祂愛善如命，對於任何悔改的人，任何可憐的事，則和藹可親，深加憫惻。

確定上帝的信實和正義，不啻宣佈基督徒相信宇宙的理性和道德的秩序之信仰。上帝的信實，是我們所冀天資之可靠的保障，也是哲學和科學之可能性的張本。上帝的正義，不啻一種確據，表明人的努力，謀求較高尙的生活，和較優美的社會秩序，畢竟不是徒勞無功的。然而對於這些品性所表示的關係，往往作狹義的解釋，以致不能排除困難，而且反引起種種困難。注意方完全集中於上帝對待個人之關係的時候，上帝治理社會，固無異

管理個人，對於這種事實，竟漠視忽略，而關係啓示和救贖的整個問題，亦被誤解。在這種見解之下，啓示子然獨立，似與智識的環境無關，而又僅僅盼望個人拯救之實現，毫不顧及社會生活中的種種缺點。所以，我們必須記着：上帝與世人交往，不僅視所與交往的人們爲個人，亦視他們爲社會的分子；上帝的方法，乃是進步的方法，在這進步的過程中，知識和品格，都是逐漸得着的；上帝的信實和正義的可靠證據，在個人例子之中所表現的，實較在上帝統治的全部歷程中所表現的爲少，無論個人的例子如何鮮明，總不及全部歷程中的證據，表明人的道德和理性生活，如何繼長增高，卒達登峯造極的地步，來得確切些。

所謂上帝的仁愛，乃是指着祂的『欲望』，將祂自己的一切良善，分給其他品類，並將他們據爲己有，與祂自己作靈性上的團契。『這種欲望』，在祂差遣基督的恩賜之中，表現得極其完備，並將祂對待世人的態度，也彰顯得極其明白清楚。

照這定義看來，慈愛不僅是自甘分給，也包括一種欲望，將所眷顧的對象，據爲己有。人類極高尚的慈愛，亦復如是。將這種欲望從上帝除去，不留將救贖之極深遠的意義褫奪，也將崇拜之極高尚的快樂喪失了。如果上帝不管世人尊重祂與否，那末，基督徒之生活的絕對動機，就會剝削殆盡。

在聖經中，上帝的一切不同的感覺、欲望、和情緒，都可認爲慈愛的表現。這一點在種種品德上，如仁慈、憐恤、救贖的盼望、恆久忍耐、恩慈等，尤其顯得清楚。有些感覺，表示上帝對於罪惡的態度，如厭惡、忌邪、憂傷、惱怒等，其闡明上帝之慈愛的程度，亦相差無幾。無論是前一種情感，或是後一種情感，無非是一方面表明上帝要吸引人們爲祂自己所有的欲望，一方面表明上帝反對任何攔阻慈愛目標實現的障礙物。

有許多人，對於以情感解釋上帝的慈愛，並不困難，但是對於以惱怒爲上帝的品性，卻以爲是一種無價值的。神人同形同性的論調。然而既說慈愛是上帝的品性，又說惱怒不是上帝的品性，殊難言之成理。如果上帝真的眷顧世人，真的與他們表同情，而又常常爲他們處心積慮，祂必會感覺對於凡屬阻礙愛的目標之事物，非盡力反對不可。祇要罪惡是陰險的、頑固的、殘忍的，祂對於犯罪的，必定惱怒不已，祂愛犯罪者愈深，而惱恨他犯罪的程度亦必愈切。耶穌的例子是鮮明的，祂對於受罪惡壓迫的人們，表示憐恤；同時，對於那些犯罪作惡者，又深惡痛絕。這種惱怒，是耶穌所具道德完全的一種要素。惱怒既表示祂的品格之力量 and 勇氣，也表示祂的道德判斷之嚴格和剛果。上帝的惱怒，亦必相同。上帝的惱怒，絕不是任氣任性，剛愎自用，乃是反對罪惡的聖潔義怒。它絕不因個人的瑣屑細故而發，乃是因錯待他人而發。它乃是表示上帝爲父的品性，無異祂的慈愛，乃是祂的救贖之愛的結果和表現。

對於罪人，上帝的慈愛，表現而爲恩典。恩典的名詞，表明神聖慈愛的自由分給，這並不是由受造者有甚麼功勞而賞賜的，乃是由於「隨着己意，賜福給不配受福的人。」基督的爲罪人而生和爲罪人而死，乃是這種自由的愛或稱恩典的絕對實例。

須提防犯着以下兩種錯誤：（一）以爲上帝的恩典是武斷的東西，可以隨上帝的好惡而支配，厚此而薄彼；（二）恩典是感情用事，可以任意瞻徇的東西，隨意給予，不顧任何道德的條件。這兩種見解，在耶穌的態度中，都是找不着甚麼立足點的任何罪人，都有蒙赦免的盼望，但是必須悔改。沒有這樣強烈的愛，無須悔改，就可以蒙赦的。在上帝的慈愛之中，基督徒的信仰，發現個人的價值和尊貴之可靠啓示。道德上的誠懇，既是上帝的根本品

性，則不能將祂自己賜給一種無價值的目標，固彰彰明甚。如果祂的救贖之愛，施之於罪人及爲人所不齒的敗類，其必因爲祂在他們裏面看出蘊藏着靈性生長和成熟的可能性。真正的愛，往往是遙瞻將來的，藉着信心，期待未來的發展。上帝的愛，正是遙矚將來的，也是具有創造性的，——實現尙未發展的可能性。這一點是對於人類將來所存盼望的根據。

最後，所謂上帝的智慧，是指着上帝採用種種工具，以達到祂的神聖慈愛之目標；或說，因爲智慧的絕對例子就是救贖，上帝將祂的聖潔和慈愛之品格，表現於救贖之中的樣式，就是智慧。

照這定義說，智慧乃是一種道德的品格。全知與智慧截然不同，全知不一定有道德的內容，而智慧乃是使上帝施行適當之事的品性。這一點，可由耶穌所用的工具，以求達到祂的目標，來加以闡明。誠然，祂的智慧，在當時的人看，反以爲是愚拙。一位彌賽亞，竟與人民的領袖異趣，而與稅吏和罪人喫喝，似乎是非遭失敗不可的。然而時間卻證明耶穌是對的。被藐視的彌賽亞，已經證明祂是上帝的智慧（哥前 1，24）——而奇辱大恥的十字架，卻證明是上帝拯救的大能（羅馬 16）。

在較舊的神學中，上帝智慧的主要證據，乃是發現於物質界的適應標誌之中。起初，自然界的奇觀，引着人們的思想歸向上帝，旭日的榮耀，和星宿的輝光，都向人類的心靈作見證，證明一位創造之主。近代的詩家，將希伯來先知們和詩歌家的詩歌，用他們自己的文字，加以重述，以諸天爲上帝的會幕，以大地爲上帝的工作。有人譏彈自然神時期之不自然的目的論，以上帝爲大匠，形成宇宙，有如匠人之建造房屋，其實這種譏彈，竟開闢一條新徑，引着我們對於自然界的靈意和特點，加以較清楚的見解。祇要我們論到世人的時候，我們就能爲神聖的智慧，找着

倍而可徵的證據，這一點未始不是真的。基督徒的信仰，視世界為神旨在各時代中運行的場所，神旨運行，集中於基督的十字架，在這種眼光之下，我們必會了解上帝的智慧。

受苦和罪惡的問題，在人類的思想之中，發生過許多困難，而基督徒對於上帝的智慧所起的信仰，卻于這些困難問題以解決的盼望。在基督徒的經驗中，我們覺着一種對於價值的變化，而在非基督徒的心目中，似乎是無理性的，是邪惡的，反成為極高尚之道德發展的工具，反成為極有福樂之靈性經驗的階梯。保羅論基督的十字架，總是上帝的能力，上帝的智慧（哥前一，24）這話與每種深邃的基督徒經驗，都是相發明的。在這種價值估量的變更之中，可以找出秘鑰，以開啓上帝在世間的似乎隱秘之作爲。

以上所分論的種種品性，在上帝的每種作爲之中，同時表現。凡祂所作的，必然是聖潔的、聰明的、慈愛的。上帝既具這種聖、智、仁的品格，就有配受敬拜的榮耀，而這事實，也是上帝願意要我們分享福樂的根據。

六 究竟性的品性

我們說上帝是具有究竟性的，是指着基督所啓示之聖潔仁愛的人格，乃是宇宙的真宰。宇宙乃是這位真宰的宇宙。所以，祂能將祂的聖潔仁愛的目標，在宇宙中施展，以達到成功的地步。所謂自然的品性，不過是這種真理的不同說法罷了。

這種討論的方法，乃是將神學中所慣用的方法之次序顛倒過來。神學所慣用的方法，討論上帝的究竟性，乃是在討論祂的人格和祂的品格之先。將究竟性的抽象觀念，加以分析，就會發現其中含着種種不同的品性，如無

量性、自在性、永存性、無邊性、不可思議性、容忍性等，這些品性，照着普通的定義講，都是與我們所謂人格相柄鑿的。如永存性，是指時間性的反面，對於上帝的意識，是無時間性的。其結果，在上帝觀中，一定會發生矛盾的。所以，真正的方法，還是將這次序顛倒過來。我們應當由啓示於基督裏面的品格開始，然後纔申述這種品格，就是宇宙的最後真體。這樣，連極抽象的品性，都有正面的內容，而在一部分的神學中所引起之種種無謂困難，亦迎刃而解。

請論列無所不在、無所不知、無所不能、不變、和無量等品性，以闡明以上所提的方法。就着這些品性，我們可以把基督教對於上帝之究竟性的信仰，完完全全地表明出來。

因此，我們說到上帝的無所不在性，是指着無論在任何時間，任何空間，這位聖、智、仁的天父，總是存在着。無邊性和永存性，是神學上的名詞，用以表明這真理的兩方面，但是對於其內容，並沒有加增甚麼重要的東西。

我們說上帝是無邊的，並不是指着祂好像是一種有限的東西，充塞一切的空間，乃是指着空間，不能限制祂的活動。祂不像我們，可以爲距離所限制。凡祂所欲做的事體，祂可以立即運用所必需的權柄，進行無礙。

照樣，我們說上帝是永存的，並不是強不知以爲知，要勉強描寫神聖意識的性質爲如何，（或是貫乎一切時間之中，或是超乎一切時間之上），乃是要表明我們的信仰，時間不能限制上帝的知識。祂不像我們，可以爲蒙昧無知和游移無定等事所限制。在任何時間之中，無異任何空間，祂的智慧的府庫，可以隨意運用無間。

這些信仰，在上帝的無所不在論中，就聯合起來。照着基督徒的信仰，無所不在論，乃是要表明：上帝的知識和能力，可以及乎年湮代遠的經驗；無論在時間上或在空間上，對於祂都沒有甚麼限制，而對於世人，卻有所限制，使他無能爲力，無法可辦。這乃是一種實際上的觀念，如詩篇中的詩家所發表的：「我往那裏去躲避你的靈，我往那

裏逃避你的面？」（詩篇一百三十九，7）又如近代詩人的話說：

祂的島嶼，儼如空中樓閣，

何所底止，我也茫然無覺；

但知我無論如何飄泊浮沉，

總不能離開祂的慈繩愛索。

我們說上帝是無所不知的，是指着這位聖、智、仁的上帝，洞燭明察，絲毫無隱。祂視察事物，其本來面目，其因果消長，其奧義隱情，莫不洞悉無遺。祂看透人們的內心，他們心中的秘密，祂都曉得；因為祂認識他們，故能對付他們，使他們無法逃遁。

無所不知論，發生理論上的困難，使我們必須牢記基督徒對於這種論說，究竟採取何種興趣。這說乃是由上帝為道德的統治者之觀念所推論出來的，因為道德的統治，必須有無所不知的能耐，然後纔能行使有效的職權。如果嚴格的無所不知，在有效的統治上是無須的，（有些神學家，正是這樣的主張，）那末，上帝的知識，就有被限制的可能。陸士正是這樣立論，他以為上帝的知識，是必須為人類的自由所限制。而別的神學家卻似乎覺得這種限制，會使神聖有效的統治，發生障礙，因為既有這樣的限制，人們自然會選擇上帝知識範圍以外的事物，去任意放縱。如果我們是絕對依靠上帝的，祂不特洞悉我們的本來面目，而且凡屬關於我們既往的、現今的、將來的種種福利之事體，祂莫不真知灼見。許多人大都覺得這樣的事體，非有嚴格的無所不知性，是辦不到的。

我們說到上帝的無所不能性，是指着這位聖、智、仁的上帝，乃是宇宙的眞宰，凡屬祂的品格和目標所提示的

事體，祂都能施行無礙。

這並不是說，任何事體，都是上帝所能做的；並不說，祂的行動，不遵外部的或內部的標準。有如每一聰明和諧的個人，上帝是由祂的品格所支配的。凡與祂的品格不相符合的事體，在道德上是不可能的。祂不能犯罪；祂不能做出在論理上自相矛盾的事體。如果祂能做，祂的自由程度，不會比祂不能做的時候，還來得高超些。但是無所不能的真正意義，乃是在宇宙之間，沒有甚麼事體，能設阻礙神聖計劃的進行。上帝不能像二元論所肯定的，爲任何外來的物質所攔阻。顯然的障礙，不過是神聖計劃之中的一部分。對這計劃的進行，世人不能橫加阻撓，罪惡亦不能有所窒礙。在上帝自己的時間之中，在祂的智慧的方法之下，神國定會降臨，祂的旨意定會行在地上如同行在天上。

上帝的無所不能性，與人類的自由，發生關係的問題，在神學中，佔着重要的地位，而這問題的解決與對於無所不能論的見解，是有密切關係的。自由意志和神聖統治之關係的問題，將在另一處詳加討論，那時關於這問題所用的名詞，已經慎加定義了。此處僅提及一句，任何解決，在理論上無論何等滿意，其結果總是由基督徒的信仰，就着上帝之計劃的觀點所產生的。無論阿美尼亞派對於意志的見解，與喀爾文派的持論，如何大相懸殊，但是歸根結蒂，相信人類的自由與神聖的統治，並非不相符合的信仰，卻是一致的。如果有甚麼限制，也是根據其固有性而自己規定的，不特不阻礙上帝的計劃，而且有以提倡助長，所以，可以正正當當地解釋，這樣的限制，乃是上帝的統治權之表現。

就實際上說來，重要的論說，未有駕乎神聖全能論之上者。神聖的全能，引導基督甘心樂意地背着十字架，確

信施的使命，表面雖似失敗，終會得着最後的勝利。神聖的全能，也使各時代的殉道者和聖徒有毅然赴義的勇氣。在這世界各種不完全、不滿意、不景氣的狀態之中，仍然有堅定不拔的信仰，其立足點，就是在此。險阻當前，似難勝過，而信仰卻聽見應許說：『在人是不能，在上帝卻不然，因為上帝凡事都能。』（可十，27；太十九，26；耶三十二，27）與信條上所謂『我信上帝，全能的父，』相應和而相發明。

我們論到上帝的神聖不變性，是指着我們所信靠之聖潔的仁愛的品格，是永遠不能變更的。這並不是說，上帝的行動是不會變更的。反是，上帝的行動必須常常變更，以應付祂的統治之變化無窮的需要。這種變化，在神聖經驗中，也會引起相應的變更。但是這種變更，總不會是武斷勉強的。在變更的舉動和改變的經驗之背後，有不變的目標，使上帝一切的活動，都取一致的步驟和一貫的歷程。

這種見解，與伊壁鳩魯派哲學的主張，絕對相反，這主張以為上帝遺世獨立，人類生活的一切活動，都與祂漠不相關。而基督徒的見解卻以為上帝的不變性，並不在乎漫不經意，或漠不關心。上帝的不變性乃是道德活動之一種緊張的標號。可以下定義說，所謂上帝的不變性，乃是道德的不改變，上帝的性質之一切能力，都集中於一種單純一致的目標，絕不更易。

最後，我們說到這位神聖的無量性，是指着邁聖、智仁的上帝，具有無盡藏的偉大和莊嚴。

上帝在這一方面的品性，有時在基督教的神學中，為一種含混的名詞所發表，這名詞就是所謂『不可思議性。』這並不是說，上帝是完全不可思議的，乃是指着祂是不可思議而達完全之境的。我們由基督所得關於上帝的知識，乃是真正的知識，所有這類的知識，都是確切不移的；但是這知識，仍是不能窮上帝的底蘊。除所說的以外，

在淵裏面，仍有無盡藏的智慧、聖潔、仁愛、和能力，遠超乎我們的想像力和了解力之上。我們與保羅同聲驚歎的說，『深哉，上帝豐富的智慧和知識！祂的判斷，何其難測，祂的踪跡，何其難尋！』（羅十一，33。）這並不是不可知主義的信條，乃是信仰的肯定。

七 基督教思想的一貫

請考慮幾種反對的論調，以爲我們以上所述基督教的上帝觀之梗概，頗有矛盾之處，思想不能一貫。這些反對的論調，在原則上，業已答覆，但是這題目殊有重要的關係，似有詳加討論的必要。這些論調，或根據於一種不適當的究竟觀，或根據於謬解的人格觀，馴至引起一種結論，以爲究竟觀和人格觀是自相矛盾的。

第一種反對的論調，根據於一種假定，以爲究竟性，必定是一切觀念中之最抽象的，所以必須將人格觀中之具體性，屏除於究竟性之外，不能相提並論。第二種反對的論調，是根據於另一種假定，以爲人格的惟一可能之形式，祇是囿於我們所知道之有限的而又不完全的個人，所以，以這種觀念，應用於上帝，殊無可取的價值。

有幾種企圖，要擬具一種神聖自我意識的圖畫，以解決這些困難，但其結果，不特沒有解除困難，反滋生許多困難。

這些企圖，犯了兩種錯誤之一。他們或是沒有想到神聖自我意識的要素，乃是我們人格觀中要緊的成分；他們或是漫不經意地將祇能應用於我們自己的種種情形，搬入神聖存在的範圍之中。第一種企圖的例子，是要以神聖的意識爲無時間性的。第二種企圖的例子，是要根據神聖預知的觀點，以解決統治與自由之關係的問題。第

一種企圖，使上帝完全離開人生生活的種種關係；第二種企圖，又使上帝完全圍於這些關係之中。

其真理卻是：任何企圖，要描繪神聖自我意識的圖畫，是非失敗不可的。這種企圖論及不可知的種種情形，而對於上帝的究竟性和道德人格之信仰所根據的證據，反略而不論。我們自己的人生經驗，引着我們用人格的說法，以了解最後的真體，而表明上帝性質之各方面的品性，不過是這種最後事實，在我們生活中所發生意義而體會的種種形式。我們必須答覆的真正問題，並不是我們能否解決神聖自我意識觀在理論上的困難，乃是人格觀和究竟觀，是否自相矛盾，可否用這兩種觀念，以充上帝觀的內容。這問題的答案，須考慮每種觀念所涉及的到底是甚麼。

就人格觀講，我們可以毅然承認，照着我們自己的人格，其中誠然包藏着許多缺點和限制，如果以這樣的人格，應用於上帝，誠然會發生矛盾的結果。我們處在一種屬物質的有機體之內，就為時間性和空間性的種種條件所限制。我們得知識的過程很迂緩，而又必須經歷種種錯誤，纔可得着經驗。我們自覺有道德上的缺點，雖欲有以彌補，總是徒然。如果具有人格的意義，不外具有種種缺點，恰如我們的人格，為種種限制所束縛，那末，誠然可以與腓勒底拉表同意說，我們談到上帝的完全性，必須否認祂的人格。

但是這種缺點，是否人格的特徵？它是否表示發展尚未達到完全的地步？雷奇爾說得好，我們固然不是完全的人，不過正在踏上完全人格的道路。我們在個人的和種族的立場上，自我意識，都正在繼續增高；但是自我意識，仍是一種理想，並非一種成功的事實。

堪注意的事，乃是：祇要這種理想有以達到，有限性的種種缺點，都勝過了。人所以與獸區別，文明人所以與野

蠻人區別，都視勝過這種難制勝的障礙之程度高下爲斷。意識連同其記憶和思考的能力，使我們消滅時間與空間。我們回顧既往，而又遙矚將來。我們將相距甚遠的種種事體，聯合攏來，而形成一張圖畫，並領會一切在道德上和論理上之不變的原則，這些原則，應用於一切時代和一切境界，無不適合無間。誠然，我們可以說，使上帝的意識與世人的意識有區別之品性，祇是在乎我們裏面所表現僅具雛型的原素之中，可以揣摩而得。永存性與無邊性，就着我們在思想中超越時間和空間的能力，可以得着相當的意義。由自我意識之中的不變原素，我們可以推想一貫性；由思想律的保守性和良知作用的固定性，我們可以推想不變性；甚至在我們的生存期間，似乎具有無量能力，使我們可以接受新的印像，領會新的思想，就着這一點，我們可以推想無量性。所以，認識上帝之有價值的方法，並不是不就着人類自我意識的特性着想，乃是正要就着我們自己的意識中之最高尚者擴而充之，以推想上帝之登峯造極的特性。

考慮真正與究竟觀有關係的意義，其結論亦復如是。所謂究竟，是指着宇宙中最後的真體，而究竟所取性質的問題，就是究應如何，方能了解這種真體。在這裏，有兩種可能性。我們可以由下而上，就着我們所知道的最低形式，就是那些極其抽象的、無定的，以解釋究竟；或由上而下，就着極其高尚的、發展到極處的形式，以類推上帝的品性。在第一種方式中，我們當以究竟爲無意義的歷程之不變的最下層；在第二種中，可視究竟爲進步的威力和目標。第二種見解，殊與近代科學的方法相符合，科學亦以漸進的發展爲一種普遍的定律；它也與一切自信能爲宇宙作有理性解釋之大哲學的假定相發明。

如果這一點是不錯的，那末，以究竟爲人格的觀念，不特有宗教上的根據，而且有哲學上的立足點，基督教的

上帝觀，不特在實際上是滿意的，而且在理智上也是一貫的。這一點固然是一貫的，但同時是否真實的，卻是另一問題。是否真實的問題，依着基督教的信仰，是否給究竟的人格觀以具體的內容爲斷。這也是依着基督在人類道德的和宗教的生活中是否佔着確定不移的地位爲斷。這問題行將在下段討論，此處我們所討論的，不過是定義，並不是證據。

總括言之：基督教的信仰，在上帝裏面，找着最後的眞體，這正是哲學所要揣摩追求的；這眞體乃是一切生活的源頭，一切真理的標準，一切活動的目標；但是祂卻將哲學觀念的含糊大綱，尤以由基督而來的磊磊落落、轟轟烈烈之品格和目標。如果倡反對的論調，或以這種方法爲屬乎神人同形同性之說的，或以人格的具體性與究竟的抽象性是格格不入的，其答覆總是：任何企圖，要爲宇宙的絕對眞體，補充一種積極的內容，也會引起同樣的反對。固可用反對叔本華的無識意志之論調，以反對主耶穌基督的天父上帝。我們如不採取極端的不可知之立場，而宣佈上帝在大體上是不可思議的，就要照着我們所知道的最高尙之見解以解釋宇宙，在基督徒看來，最高尙的，乃是基督。

第九章 信仰基督教的上帝之根據

一 所要證明的是甚麼

探討基督教的上帝觀之證據，我們必須清清楚楚地曉得所要證明的，究竟是甚麼。僅僅證明上帝的存在是不夠的，必須表明上帝具有基督所啓示之品格和目標的種種品質。許多言之成理的論證，都告失敗，因為沒有遵守這種條件。

請提出兩種在歷史上佔着重要地位的思路，以表明這種失敗。第一種，可以說是思辨的方法；第二種，乃是權威的方法。兩種方法合併起來，就成爲傳統的證據，以證明上帝的實有。

所謂思辨的方法，是指着一種方法，離開基督教的啓示和經驗之事實，僅藉思考，以求成立一種大體視爲基督教的上帝觀。

請用幾種證明上帝之存在的有名論證，以闡明這種方法，在近代的書本中，多有載着這些論證的。這些就是：本體論的論證，（由三段論法思索到本體；）宇宙論的論證，（由變更思索到原因；）目的論的論證，（由適應思索到目的；）道德論的論證，（由理想思索到實現理想的能力；）這一切的論證，都是用普通的人類經驗以闡明上帝的存在，也大致規定上帝的性質。它們所依賴的證據，大都是世人所公有的，而於基督教對於道德的和宗教的生活之特殊貢獻，則略而不論。

我們對於這些論證，並不用通常的方法，去加以反對，就是：就着它們的立論，用嚴格的三段論法，以推破其中

是否含着論理上的錯誤。對於任何企圖，要用這種論證的方法，以證明上帝的存在，都可作同樣的批評。用論理的方法，證明一切思想之中，何者是圓滿的假定，當然是不可能的。這些論證的真正意義，乃是分析的，不是綜合的。它們表明各時代的人們，對於上帝所發生的思路，也表明所發生思想的內容，究竟是甚麼。喀爾特約翰說得好，他說，這些論證，代表「宗教之無知的或含蓄的論理。」就這方面說，這些論證，固具有最高的價值。不過我們所舉批評的，乃是：它們雖是尋求這種合法的目的，卻把本來連攏的東西分開了。它們想尋求一種合乎理性的證據，證明上帝的存在，竟將基督敎的啓示和經驗，置諸度外；它們既將這點最有關係的部分，屏諸它們所採的材料之外，難怪它們所得的結論，自然與基督敎的信仰不適合。它們所證明的上帝，或許就是它們所謂上帝，但祂卻不是主耶穌基督的天父上帝。

我們提起這些論證之歷史來源的時候，則以上所批評的所以然，自然不難明白。它們並不是指定要證明基督敎的上帝觀，乃是要表明爲這種觀念作合乎理性的證明，是不可能的。它們的分歧點，乃是在乎使理性與啓示處對立的地位，實則二者是相輔相成的，非以啓示補充理性不可。不過它們的功用，乃是在乎表明：藉着理性，我們能設知道一些關於上帝的事體，但所知道的，不足以引着我們得救。如由啓示供給前提，則這種藉着理性的方法，完全是合法的。

但是一進入近代的世界，則情形大異。我們不復像舊神學所假定的，承認理性是與啓示相對立的。我們覺得生活是一貫的，而基督徒的經驗，在人的宗教生活之中，乃是極高尚而又極完備的例子。在這種情形之下，仍然採取一種不自然的二元論之方法，在實際上，又不能貫徹履行，自然會犯着時代錯誤的弊病。基督敎影響我們的生

活，極深邃之致，馴至我們不能將它所產生的結果，屏諸思想之外，雖故意出此，也勢難辦到；而這些哲學上的言論，竟又不期然而然地將基督教所產生的結果，列入思想的範圍之中，適足以證明基督教之默移潛化的力量。它們所要證明的上帝，不復是陳腐的自然神學之上帝，在自然神學之上帝的性質中，找不着甚麼救贖的根據；就大體說，它們所要證明的上帝，就是基督教的上帝，祂的目標，包括基督降世所要設立的神國，祂的品格，照着基督所啓示的，具有高尚的意義。

於是我們就碰着一種進退維谷的難關。我們的有神論，如將它們所證明的種種品性介紹於上帝觀中，又不能爲所宣佈的前提所支持；如忠實地護守它們的前提，它們又會產生一種不滿意的結果。這種失敗，就給權威的方法以機會。

所謂權威的方法，是指着一種方法，因爲直接證明基督教的上帝，慘遭失敗，於是乞靈於外部的證據。這種方法，可用爲基督教的神蹟和預言作辯護的傳統論證以闡明之。它的思想是這樣的：上帝的真性質，雖不能用理性去推測而知，祂卻藉着一種超自然的交通，如神蹟和預言，將祂自己啓示出來，這種交通的內容，都包含着在教會的信條之中（或是在聖經之中），而一切的人們，完全根據這種保證，接受這些內容。

對於這種思想，有兩種反對。第一種是關於它的前提，第二種是關於它的結論。

第一種反對的論調，以爲：這論證假定上帝由神蹟和預言以證明祂的存在，而世人所以與上帝發生關係者，在乎他知道這種存在的事實。然而這種論證所證明的，不過太過，就是不及。如果上帝遠離世人，甚至爲理性所不可思議，則神蹟的論證，與更尙理性的補充神蹟論之思辨，將不攻自破，自然無成立的餘地。反是，如果世人能殺了

解上帝的一部分，當然可以更進一步，當着適宜的證據呈現的時候，就可以擴充這種知識的範圍。

第二種反對的論調，以為這種論證之最嚴重的困難，在乎它的結論之中。這種證據所要證明的上帝，缺少基督教的觀念，與思辨方法的結果，如出一轍。上帝總是藉着間接的證據，以啓示祂自己，我們不能在經驗中，與祂作直接的交往。然而我們如要了解耶穌所介紹的天父，卻非藉着個人的經驗不可。

所以，思辨的方法，與權威的方法，都回顧到基督徒的經驗。可見我們所以信仰基督教的上帝，其真正惟一歸根結蒂的根據，就是在乎基督徒的經驗。

二 對於基督教的上帝所起信仰在經驗中之根據

對於基督教的上帝所起信仰在經驗中之根據，一方面在乎這信仰在個人意識中所遇着的反應，另一方面在乎它在人類的理性、良知和宗教情感中，繼長增高地佔着優越的地位。

這種起信的方法，與將信仰根據於心靈中直接經驗之神秘主義所用的方法，互相發明。其中異點，卻在所倚賴的證據，神秘主義純倚情感，而這種方法，則於情感之外，復倚理性和良知，因此，可以用能理解的名詞發表。這方法所以有科學的證據之可能性，就是在此。

一切的神秘主義，都具有一種特性，就是將信仰根據於不可傳遞的經驗。它爲上帝的存在，找着一種似乎充分的證據，就是個人感覺上帝的格臨。但是這種神秘的經驗，雖在一切的宗教中是司空見慣的，卻無法作周密的描寫和解釋。神秘家能般指出種種方法，如何養成上帝格臨的感覺，介紹他人按步就班地履行，但他卻不能將他

所領會的上帝觀，用準確的言語，將這觀念中的內容，向他人傾吐。上帝是必須由感覺而了解的，而感覺又是無法傳遞的。

在每種真正的宗教經驗之中，都有一種神秘的元素。經驗之中，總有私人的秘密，總有有些東西，是必須由感覺而了解的。但是在倫理的宗教（如基督教）之中，卻有一種特點，就是：宗教的情感，是由一種對象感應而發生的，而這對象，最少有一部分，能彀作一定的描繪陳述。基督所啓示的上帝，是道德的人格。祂固感應情感，卻也感應理性和良知。因為祂既是這樣的上帝，故可以將祂向人傳說。在祂裏面的信仰，可以發表而為公開的信條，而對於祂的頌讚、祈禱等，可以奉獻於公共禮拜之中。非然者，基督教決不能成為世界的宗教，如現今所成就的一樣。

因此，敘述基督教信仰所根據的經驗，務須指明基督教的上帝觀究竟如何滿足世人各方面的需要。我們必須表明它如何滿足人的理性，將事物的意義和目標，加以滿意的解釋，比較任何離乎基督的哲學所加的解釋，為尤有價值。我們必須表明它如何滿足人的良知，發表一種道德的理想，比較任何其他倫理的系統所發表的，為尤明白，為尤準確。我們必須表明它如何滿足情緒的性質，為愛情開一出路，適合人類的最高能耐。我們必須表明基督教的上帝觀，對於人類生活中佔着重要地位之日常本分的種種問題，究有何種光明的貢獻；我們又須表明，基督教的上帝觀，在神國中，安置何種目標，光明偉大，足以引起極高尚的熱忱，足以鼓舞極赤誠的忠心，而又變化玲瓏，足以應付大相懸殊的天才，有以使極其謙卑的工作，得着豐富的意義，和尊嚴。簡言之，我們必須表明基督教的上帝觀如何在各方面，應付我們性質上的實際需要。得着這種真知灼見的人，定會得着信仰的根據，根深蒂固，永不动摇。

雷奇爾的功績，在乎引着人們注意於基督徒經驗中之積極方面的元素。與神秘主義專以自己為中心的理想，恰處反對的地位，我們務須注重基督教之倫理的和實際的興趣，並且要表明基督教的理想，如何由與歷史的基督相接觸，就得着特殊的性格。然而將這相反的比較，過於重視，就會忽略基督徒的經驗，固與一切真正宗教的生活，實有相同之處，這種過猶不及的弊病，也未始不是可能的。當知在我們要形成基督教之上帝觀的時候，我們務須記着基督教的信仰，固與我們所提及的較舊種種思路，是有相當關係的。基督教所貢獻於世界的，並不是一種新穎的論理，乃是一種新穎的經驗。立定基督教的上帝觀之方法，並不是貶抑人們在其他各時代尋求神聖知識的種種方法，乃為要指明這些方法，如何一經應用於基督教所供給的新穎材料上，就會產生較豐富、較宏大的結論。我們可以就着對於上帝存在之問題的傳統論證，來闡明這一點。

因此，就着普通方面論及上帝的存在，宇宙論的論證，不過產生一種所謂第一原因，——這乃是一種純粹形式的、抽象的、冷靜的觀念。但是一經應用於基督徒的經驗之中，就會產生一種有平安、有快樂的原因，足以引起一種光輝充實的結果，——這種原因，就成為人格的、道德的、慈愛的。

僅僅應用於物質界，有如下芮奇瓦特論文中所應用的，目的論的論證，充其量，不過產生一種理性，將這冷靜的理性，一應用於道德界，就顯然缺乏適應的能耐。但是一經應用於救贖的國中，其中罪惡和痛苦的問題，得着一種實際上的解決，目的論就可指出一位人格，聰明慈愛，規定了這種計劃，而這位人格，捨主耶穌基督的父莫屬。

而且，道德論的論證，在基督教的立場以外說來，就會產生一種結果，就是：它所取的方式，因時代所盛行的道德理想而更易。尤其量，它必定碰着一種困難，就是在經驗界中，並找不着可以實現道德理想之處。但在基督裏面，

就可找着這論證所缺少的關鍵。康德想着：『除非宇宙中有一種二元主義，我必須相信有一種能力，足以將道德理想與道德事實之間的鴻溝填滿。』基督徒卻更進一步說：『在基督裏面，我卻看見這鴻溝已經填滿了。』

甚至本體論的論證，在基督徒經驗的光線之下，都可以得着新鮮的意義。將繁瑣學派的方式譯成普通的語言，它就表明世人的信仰，相信這是一種『誠實的世界』，所以，人類的思想，非有一種與這誠實世界相符合的一部分，有以表現於真體之中不可。基督教對於人生的意義和尊嚴，有一種進步的意念，尤其會促進這種信仰；但是基督教卻將安瑟倫的僅僅存在之上帝，一變而為使人生有意義，增快樂的上帝。

如此解釋，一切的論證，都運行於康德所謂實踐理性的範圍之中。它們不復僅是論理學的三段論法，徒徒引起算術式的表演，乃是一種道德的可能性之表示，正是我們的最高信仰所倚賴的。實際說來，它們陳述種種根據，引導基督徒相信上帝的存在，也相信所追求的上帝，就是我們定義中所論列的上帝。僅就現在的討論講，它們是屬個人的、是主觀的，儘可任憑凡在這經驗上無分的人，加以拒絕反對。它們所以又有科學上的興趣者，在乎它們並不純然是個人的。它們不時表示個人的信仰，也表示社會的信仰，它們在歷史中，維持着一種進步的現狀。在這種事實中，就含着為基督教之上帝觀作科學證據的可能性。這種證據的性質如何，其缺點安在，是我們最後所要討論的。

三 證據的方法和缺點

就哲學的立場說，基督教的上帝觀，是一種假定，須由其解釋人生一切事實的能力以試驗之。在它為個人信

仰的限度以內，它的充分證據，在它能否應付個人的需要裏找着。但是當它被視爲普遍準確之觀念的時候，它就必須與科學證據的種種條件相符合。這些條件是兩方面的，就是：普遍性和永久性。就普遍性說，凡有判斷資格的人們，都願服膺它，贊許它；就永久性說，無論知識如何進步，無論經驗如何擴充，它總是歷久不變。斷定兩種或兩種以上相衝突的學說，何者是最可取的，須視含有這樣進步的證明可能性之多少爲轉移。

爲極其高尚的思想，這種證明，祇是大概可能，並不能絕對確定，這一點是不錯的。在藝術、道德、宗教的範圍之內，我們必須藉着價值的估定，以探討種種對象，因此，又非運用靈活的良知和敏捷的情感不可。有如欣賞藝術，須有美感，照樣，了解基督教的上帝，必須明瞭正義和仁愛，在他自己的經驗中，究有甚麼意義。在宗教中，無異在藝術中，見證的價值，寓乎見證的品質之中，而不在見證的數量。

然而這種限制，竟又產生一種相表裏的利益。見證的數量，縱或一時受限制，但在任何時代，凡對於這種理想見得到的人們，又可以陸續加入見證隊中，使數量加增。倫理屬和屬靈的種種科學，具有一種特性，就是：它們自己往往創造自己的證據。就人是道德的人格着想，他不是故步自封的，乃是變化無窮的；人裏面的最高尚優美之點，盡量發展，其發展的程度，固未可限量。在極其高尚的事體之中，少數人既有經驗於前，多數人即可步趨，發生同樣的經驗於後，然則其充分的證明，自必俟諸將來。所以，努力以求宗教經驗在實踐中實現，乃是證實宗教經驗的必要條件。

就這種資格說，宗教證據的條件，與其他知識之中的條件，實無二致。將欲證明一種學說，是否實在，其必表明：（一）它對於具有極偉大之道德的屬靈的眼光之男女，能發取得他們的一致贊助嘉許；（二）經驗任其豐富，知識

任其擴充，它總能保持這種贊助嘉許，歷久不變。至於倫理的宗教如基督教，其中的上帝觀與世人觀，交互錯綜，難得索解，故其證據的原則，非在社會中所能實現的不可。

由此觀之，基督教的上帝觀之論證，實具有雄厚的力量。這論證所包括的，乃是進步的證據，這證據不特表現於個人的經驗之中，也呈現於社會方面的經驗。我們所存的概念，實由少數個人的信仰發軔，逐漸擴充，散佈於世界的各部分；智識的和社會的環境，無論起了何種深遠的變化，這種概念仍然顛撲不破，屹然獨存。雖在今日，這概念仍然為人類一般極開化的人民所保存服膺。在接受這概念的人們之中，有一些乃是人類極明達而又極有思想的分子，他們當時所有的哲學和科學，都研究殆盡，但畢竟發現在基督所啓示的天父上帝之中，有極其高尚思想的對象，而又得着一切現象的極其滿意之解釋。同時，這觀念也成為世間知名人物之中的極其高尚品格之感化力量，使他們貢獻他們的生命，以努力聖工，將神國實現於人間。他們從基督教的上帝觀中，為每人在幫助他人的事工上面遇着的困難問題，發現一種實際上的解決，他們也將這樣的發現，載在紀錄上，以為傳諸久遠的見證。

研究基督教在社會中所發生的影響，這種直接的見證，尤有力量。因為有許多號稱基督教的文化，並不能名副其實，以致這種證據的充分力量，逐漸減少，這固然是不可否認的事實。然而試問在我們近代生活之中，最有價值的元素，使文明人與野蠻人或半開化人，截然不同，而又使將來的盼望，確有實現之把握的，究竟是甚麼？照着我等所發現的，這種有價值的元素，大都是與基督教的理想相照合的。有許多尚理智的人們，對於基督教的上帝觀，雖然不敢苟同，而對於基督教的論理原則，卻盡量接受，他們不會為基督教對於上帝的信仰，作一種間接的見證。所以，基督徒的個人在他有限的經驗範圍以內，實驗他的信仰，發現這信仰是可以躬行實踐的，這種個人的

見證，又爲各時代各民族的無數男女信徒，作同樣的實驗，得同樣的結果，證明是千真萬確的。這種經驗積累的見證，使權威的論證，得着真正力量。權威是既往積存的經驗，傳諸後世，昭示將來所取的方式。權威的力量，是與它所倚賴的經驗之質與量成正比例的。因此，教會給予聖經的地位，是以其字裏行間，使我們可以與這宗教的創造人格相接觸之事實爲根據的，——在信徒之中，基督教的信仰，發生成績昭著的改變功效。教會的信條，因智識的和社會的環境，而形成種種方式，這些信條所以有力量的原故，是因它們是發表許多人的信仰，這些人在這信仰之中，找着他們的問題之答案，和他們生活的威力。教會中形形色色的見證，大都是如此的。接受這種見證的理由，是因爲它將千百年來基督徒之經驗的結果，凝聚攏來，形成簡約的方式。溯其根由，關於上帝的極其抽象的教義，既在古時爲少數的人們所實驗，又在後世、現今、和將來，繼續不輟地引着人們作重新實驗。

對於聖經和教會，既是如此，對於聖經和教會所指的基督，尤其如是。在基督徒的信仰中，所以使基督居首位者，乃是因爲基督教的上帝觀，在基督裏面，曾作極其鮮明的實驗。耶穌啓示上帝，並不是僅憑語言，將關於上帝的事體，告訴我們，使我們僅可玄想，而不能實驗，乃是以身作則，在祂自己的人格裏，表明信仰上帝，對於人生，究有甚麼意義，我們可以照着祂的使命，在我們自己的生活裏，作同樣的實驗。耶穌教訓之最可信的證據，乃是在乎祂所啓示的理想，在祂的信徒的生活中，能設照樣實現。

可見形形色色之權威的論證，所指的事體，實超乎它自己的範圍。專爲個人着想，一時固然可以依照他人的見證，對於這見證所根據的理由，亦可以不加深究。個人的能力不同，而機會亦互異，其所產生的結果，自然難得一致。但是爲普通的人類着想，繼續不輟的證實，卻是不可或缺的。前代的信仰，在後代中，務須照樣證實。這種實驗，正

是基督教所歡迎的。基督教之所以爲基督教者，並不在乎它的教訓，能使個人感覺滿意，乃是在乎它在社會中所產生的結果；尤其要緊的，在乎它在各時代中，感化層見迭出的英勇人格，毫不妥協地與徒擁基督教之名而無基督教之實的事體爭戰，而又藉着他們使基督教所提倡的兄弟之誼的理想，在服務上，代代相傳，努力促其實現。

所以，在個人的和社會的生活之中，基督教的上帝觀，作循序漸進的證實，以仍有許多人拒絕，爲反對基督教之上帝觀的理由，殊欠妥當。證據的性質，如果仍爲許多人所拒絕，以這事爲反對的理由，則可言之成理。基督教信仰所指示之道德的和靈性的品質，在發展的民族中，是無可比倫的，而基督教之創造所以實現其使命的能耐，洵爲莫大的工作。但有一樁是緊要的，就是：這種工作，業已開始。證明我們的信仰之合乎理性，必要的事體，是在：表明基督教的經驗，是繼長增高的，而基督教的理想，也是逐漸得勢的；表明越發了解基督，就越發承認祂的崇高地位；表明在其他宗教勢力所支配之處，人們的需要和欲望，捨靠着基督以外，不能得着充分的滿足。基督教的辯護學，將這一點詳細表明，使他們當時的人們，有以了解，就覺心滿意足。究竟完全的證據，尙須俟諸異日，在那時候，信仰中所稱的主基督，會將祂自己在事實上表明爲極其崇高的。

不過神學雖不能找着甚麼最後的實驗，但它總可以除去一些阻止這最後實驗之障礙。拒絕基督教之上帝觀的，並非盡是缺乏靈性見識。實則真正的困難，適與此相反。我們上文已經表明，往昔的上帝觀，所發表的種種方式，何等破碎支離。視上帝或爲私人的福祉，或爲武斷的意志，祇要我們忠於基督的精神，也會使我們拒絕這些論調。這種無謂的衝突，祇要神學加上一種較優的定義，就可以避免，並可使許多現今推爲基督教的上帝觀之反對者，一變而爲擁護者。

總括言之：對於基督教之上帝的信仰，一方面根據於由基督感應我們裏面極高尚之點而發生的反應，一方面根據於一種信念，以我們所知道極高尚之點，對於宇宙，作有理性的解釋。根據下列兩種見解的論證，行將失敗：

(一) 凡否認用我們所知道極高尚之點以解釋宇宙為正當的，(二) 凡否認基督為極其高尚的。

關於第一種見解，我們僅能指出人類本能的感覺，並舉出例子，表明偉大的哲學如何運用這種方法以解釋宇宙。

關於第二種見解，我們固然承認其缺點，但以這缺點的關係，沒有通常所揣想的那麼重要。因為第一，所積存的經驗，較通常所相信的大些，祇要下一種正確的定義，就可以將這些經驗表現出來；第二，接受基督教之觀念的，日見增加，使我們對於將來的整個接受，殊有實現的把握。

由以上各點觀之，我們不特需要勇氣，抑且需要忍耐。我們所討論的辯論，雖已經過幾百年的長期論戰，但是尚未終結。祇要人們所以拒絕基督教，是出於誤會，那末，將這種誤會撤除，就是神學家的權利。但是有比較學校中更為優美的辯護，就是在世人面前，過一種像基督的生活，使他們看見，就受感動，也願意使他們自己過同樣的生活，然後介紹他們進入一種經驗，從其中得着一種赤誠服膺基督教之上帝的信仰，而這信仰，又能日新月盛，繼續增高。

第十章 三位一體（或稱上帝的三重自我之表現）

基督教的上帝觀，其內容業經分別討論，其發表卻簡約地包括於三位一體論中。

所謂三位一體，是指陳述上帝論的方式，就歷史上說，所以產生這樣方式的原故，一方面是由承認耶穌為上帝的絕對啓示，一方面是由耶穌所介紹之新眼光而產生的結果，認定上帝現今正在進行工作，並對於這工作發生實際的經驗。在比較發展的方式之中，如奈西亞信條和阿塔內細阿信條所表現的，三位一體乃是一種立論，將神聖的實有，分為三方面，或為三種成分，即上帝聖父，上帝聖子，和上帝聖靈，並肯定這三者合而為一，形成一體的上帝。

在討論這問題之先，須記着三件事，就會使我們對於了解這種教義，存着正當的眼光：（一）三位一體論，並不是補充基督教之上帝觀的，也不是一種新的啓示，加在所述的神聖性質和品性之下，乃是將所述的上帝觀，全盤托出；（二）它並不是一種純粹的思辨教義，乃是根據於實際經驗的教義；（三）它並不是一成不變的教義，所以它的真正意義，非在它所由形成的整個歷史光線之下，就不能充分明瞭。

一 來源和歷史

新約並沒有包括甚麼正式的三位一體論，不過新約卻為我們供給這教義所由產生的來源。這種來源，一部分是實驗的，一部分是哲學的。實驗的來源，乃是上帝藉着基督將祂自己啓示出來，並以基督為宗教經驗的中心。

哲學的來源，乃是道論，想藉着道論，爲這種啓示，在上帝的實有之中，找着一種根據。施洗所用的方式，是三位一體論的綱領，全部三位一體論，是就着這綱領發展的。但是這發展的歷程，祇有第一步是載在新約之中，就是承認基督爲前在的化身之道。

請從實驗方面的來源着手。初期的基督徒，都是一神論者。無異他們以前的猶太人所信仰的，他們相信這位上帝，就是宇宙的創造者和管理者。無異猶太人，他們相信這位上帝在宇宙間各處工作，將祂的真理，向人們啓示，藉着聖靈，將能力賜給他們。與猶太人不同的，他們在基督裏面，看見彌賽亞，看見上帝的絕對啓示，看見世界的救主。於是其結果，基督與他們的上帝觀，妙合一致。他們在祂裏面，看出祂是上帝所藉以進入世界，拯救世人，而猶太人所相信的聖靈，就成爲基督的靈。

這種改變，並不是武斷的，乃是基督徒之經驗所發生的自然結果。上帝藉着種種較舊的方法，啓示祂自己，祂仍然可用這些方法彰顯，但與這些方法並駕齊驅的，他們感覺一種新穎豐富之感，是由歷史的基督所啓示而來的。基督的生活和工作的結果，使他們感覺一種與上帝交往的生活，其親密融洽的程度，較他們前此所享受的爲尤高。在他們的經驗中，他們認識上帝住在他們裏面，而祂在自然界和歷史中的啓示，又爲心靈上的直接見證所證明。

所以，當初期基督徒要描述整個基督徒之生活的時候，這三種成分，就是上帝聖父，上帝聖子，和上帝聖靈，都一齊表現出來。採取施洗的方式，不論起自何時，而使徒的祝福，總是屬乎第一代基督徒的。聖經中尚有許多其他章節，在實質上，表現同樣的印象，表明這三種成分在基督徒的思想和生活上，總有密切的關係。在這些關係之中，

自然而然地，在宗教生活上，形成三位一體論的實驗來源。

但是僅有這一點，卻不會成功信條的三位一體。請更進一步，由上帝的啓示而進入祂的性質，由經驗所顯明的外部表現之異點，而進入祂自己的本體之中的內部區別。在這種過程之中，計有五個步驟。第一步，就是將前在的基督與希臘哲學的道合而爲一；第二步，奧利金的聖子永生論；第三步，阿塔內細阿方式，就是同本質說，在奈西亞會議中得着勝利；第四步，父子之間之區別的定義，由巴錫耳和第四世紀的卡帕多西亞神學家所規定；第五步，受奧古士丁的影響，將東方的論調，變化而成阿塔內細阿的信條和『雙方差遣論』，（聖靈由聖父差遣，亦由聖子差遣。）

以上所舉犖犖大端，殊用不着重走其所經過的崎嶇道途。不過注意這種整個的過程，是何等自然，是何等必然，就算夠了。軌近往往有一種風氣，將較舊的道學，表明爲山最初最簡的基督教信仰，與外來的原素（希臘哲學）混合所產生的腐化出品。但是實際的真理，卻適與此相反。在這種混合物中，新鮮的成分，不是哲學，而是福音。道論和其中所概括的涵義，乃是當時文化中的普徧假定。將道與耶穌合一，卻是新穎的增加，因此，對於上帝觀，不得不加以重新的解釋。形成三位一體的步驟，卻不管基督的精神，在智識環境中關一徑徑的步驟。無論所取的方式，是何等屢乎思辨，但每一步驟，都是從實際的興趣所發生的。

這一點在阿塔內細阿與阿利烏的衝突中，顯明得清清楚楚。在『同本質說』（本體同一說）與『等本質說』（本體類似說）的討論中，很容易看出一種咬文嚼字的聚訟，在阿塔內細阿方式加入信條的事實上，也容易看出希臘哲學之精神的勝利。然而這種斷定，卻會流入膚淺。在字裏行間，我們看出羣相排斥的『同本質說』，雖

不無玄學上的困難，究爲實陳基督教信仰的根本真體。不過瀕於危境的，乃是上帝的性質和祂與救贖的關係，有些人以爲上帝獨立於世界之外，將救世的工作，交給一位受造者辦理；爲要反對這種論調，阿塔內細阿主張在化身之中，上帝自己也是活動的，所以凡在基督之救贖上有分的，都是與上帝有交往的。照着阿塔內細阿的見解，基督的神格，就是在乎以基督教所信之現身的上帝，代替哲學上之抽象的、超越的上帝。

其他各步驟的情形，亦復如是。「本質」與「本性」二名詞的區別，爲第四世紀的卡帕多西亞的大神學家所仔細討論，特要將基督的個性加以分析，而較舊的名詞，似將這種個性混雜了。奧古士丁的「雙方差遣論」，爲希臘教會的絆腳石，也是教會最後分離的原因之一，究竟這種論調，原是欲爲上帝的合一作清楚的解釋，而所引起的結果，乃是因爲東方教會的條文中，將上帝的合一忽略了。試設身處地，就着當時規定這種決議的眼光，想像我們自己也來對付同樣的問題，恐怕我們的答覆，也會與他們不謀而同。

雖有上述種種情節，而使基督教的精神，勝過希臘的哲學，卻付了貴重的代價，這一點是不能否認的。在這種形成三一論的歷程中，我們看出一種趨勢，就是思想愈進展，就愈趨抽象。連合哲學陳說與經濟根據的關鍵，日見鬆懈薄弱。奈西亞信條，仍然流露原來佔優勢的種種動機，是其明徵。在這信條的中心點，仍然說耶穌爲我們的原故，成爲世人，在本丟彼拉多手下遇難，祂降世的事，曾由聖靈藉着先知們預言過。但在阿塔內細阿信條中，卻將連繫道學的基督和歷史的耶穌之紐結解開了。於是情形因之轉變，神學的討論，進入一種特異的境地，不特經驗達不到，而且理性也通不過。探討的興趣，不復集中於道成肉身，而集中於從起初就與聖父同在的聖子。而三位一體論，就成爲一種神秘的探討，專論神格中的內部關係。

但阿塔內細阿信條，雖爲三一論的終點，卻是三一論之神學史的起點。人的思想，對於一種不能作有理性解釋的立論，總是不會滿意的。雖然肯定說神格的神秘，是超越人類理性的，而述說這種神秘的種種名詞，不過是一些象徵標號，用以掩飾我們的愚昧而已，但是奧古士丁仍然爲這種神秘，作理智上的探險，別開生面，力闢新徑，以探求有理性的解釋，繼奧氏而起的，實繁有徒。他在三位一體之中，發現上帝實有之特點的一種啓示，這種特點，在人類的生活，也找得出種種比擬；凡在思辨興趣極其濃厚之處，對於這種比擬的探求，總是繼續不輟地，在人們的思想中運行其引人入勝的力量。在黑格爾派的德國唯心論看來，三位一體論，是許多真理的真理，是極有理性的論說，是上帝實有之極其清楚的哲學解釋；凡屬黑格爾影響所及之處，都可發現對於三一論的興趣之復興，而有以引起許多作思辨上的整理之企圖。

除以上兩種三一論的解釋以外，尚有第三種解釋，是由近代歷史的研究所介紹的。對於基督教的發軔更爲熟悉，就會越發明瞭黑格爾派的整理，與引起形成三一論的原來信仰，殊相徑庭，與發起三一論的初衷，亦相背馳。初期基督徒所信仰的上帝，並不是在祂自己裏面的上帝，乃是藉着基督與聖靈作光榮啓示的上帝。及至今日，這種三一論所蘊藏的實際原素，又重加着重，其最彰明較著的意義，乃是在歷史的耶穌之中尋獲。

然則我們就有三種不同的方法，來解釋三一論，與三種不同的神學，恰相照合。照着第一種，三位一體，乃是超越理性的神秘；照着第二種，三一論乃是以爲上帝在祂自己裏面之尙思辨的論說；照着第三種，三一論乃是基督徒對於曾經啓示之上帝所發生經驗的解釋。請分論之。

二 三位一體為超越理性的神祕

對於以三位一體為超越理性的神祕，最清楚的陳述，莫過於阿塔內細阿信條。照着這種見解，上帝是惟一的體質（本質、原質、要素、本體等），其中含有三種本性，或稱三種區別的原則。這些本性，用專門的名詞講，就是『位格』。『位格』二字，不可與『人格』二字混為一談，在解釋三一論的時候，這名詞往往錯用為『人格』。這三種『位格』都是平等的，因為三者都是整個神聖體質的一部分。他們所以互異者，是因為他們的個性不同。聖父是生者，聖子是被生者，聖靈是發生者。這些內部的性質，沒有甚麼語言，可以作準確完備的述說。我們用着種種名詞去陳述它們，乃是不得已的辦法，因為不能緘默不言。

由這種描述而產生的神祕和出世之印像，又為互通論（又名共存論）所促進，在這論中，道學派的三一觀，實已登峯造極。共存論主張每一位格在神聖品性之中所佔的成分，都是均等的，故在三位一體之中，無先後，無始終，無大小。就着這種見解看，隸屬之說，就銷聲匿跡，不復存在，而三一論的固有來源，出自耶穌的歷史之啓示者，亦漸就漸滅，不啻最後的記憶。

接受這種論調的，在羅馬教和更正教中，都是普通的，但是接受的意義，卻大相懸殊。許多採取這種論調的更正教徒，視三位一體，不過是由權威而接受的一種神祕，因為相信它是聖經所教訓的，而在實際的基督徒生活上，卻將三一的事體，置諸度外，一若無甚直接之關係似的。而在另一方面，由有思想的羅馬教徒看來，三一論乃是許多教義的教義，在崇拜中和信條上，都處中心的地位。有一種神祕主義，專以想像得着印像為能事，這種見解，正

是這種神秘主義的表現，對於上帝，存着一種神秘觀念，以上帝爲超越知識的本體，羅馬教派之虔誠的特性，正是如此。

可見陳述三一論的方式，雖似與人的現實生活距離很遠，但其根據，仍然是在宗教的經驗之中，由失去歷史耶穌的關係之境地，一變而爲倫理宗教的神秘虔誠，藉着社會服務，與上帝交通，這種普通的轉變，乃產生阿塔內細阿信條的結果。這信條乃是一種企圖，欲發表不可言傳的神秘詩歌，俾祇應天上有的神曲，也神聖莊嚴地演奏於人間；凡屬神秘派之虔誠仍然存在的地方，總有阿塔內細阿信條中的三位一體，仍然爲活潑信仰的對象。

但是在這種實驗上的根據缺乏之處，三一論的意義，又復改變。因着以神秘爲極其高尚的上帝觀，而相信神秘的三一論，這是一事，雖以上帝爲有理性的，而又仍然不得不用種種難作有理性之解釋的名詞，以描述上帝，這又另是一事。將這種情形介紹於思想界中，不管撤去支撐大廈的棟樑檣柱，而仍望大廈無傾覆之虞。在這種情形之下，祇有兩種對付的方法：在大廈尙未傾覆之前，自動拆去其懸頂；或是另立根基，足以支撐其懸頂。我們以下所要討論的解釋，正是採取第二種方法。

三 三一論爲思辨的理論

一切思辨的三一論，如道學的三一論，其立論的立場，具有一種特性，就是：他們以爲上帝是在祂自己裏面，與歷史的啓示，並沒有關係。他們雖舉出人類經驗的比擬，卻是用以闡明上帝在一切人類經驗之外的生活。道學的三一論與思辨的三一論之間的異點，乃是：前者完全根據於權威的證據，而後者卻在三一論中，看出一種有理性

的真理，可以用其他各界中的確實例證，將這真理，加以闡明辯護。其中最堪注意的，是由研究個人生活而來的例證，他們所發起的種種理論，可以分爲心理的或社會的，視所採取的材料而異，如採取自覺意識的分析，就是心理的，如採取社會關係的研究，就是社會的。這兩種見解，都有悠遠的歷史，最低限度，可以追溯到奧古士丁。

奧古士丁將人的思想分爲記憶、悟性和意志，三者合一，而後思想纔能活動。他又進而分爲思想的本身，思想對於本身的知識，和思想對於本身的愛情。在這些比擬之中，奧古士丁爲神聖的自覺意識，發表一種三位一體。

在近代以來，心理的比擬，爲許多人所接受，溯其根源，大都是受着黑格爾的影響。黑格爾視三一論爲基督教的心理學，將三一論加以解釋，用宗教的言語，發表而爲他的哲學的基本真理。他以爲最後的實體，（或稱究竟）須由論理上的三段論法之定論、反論及合論以了解之。所以，黑格爾式的三一論，乃是由黑格爾式的究竟自覺性經三段論法而產生的。

請舉柯拉克博士最近在他所著的神學綱要中所論列的，爲這種方法的例子。他以分析自覺意識爲出發點，正如『我是自有永有』的方式中所發表的，自己爲認識者，自己爲被認識者，二者相合，就成爲自覺意識的行爲。但是這種三一性，在我們裏面是永遠不會完全的，因爲我們總不能完全認識我們自己。在我們主觀的自我認識，與客觀的自我真體之間，常有一種區別。而在上帝則不然。祂是完全的人格，其主觀的認識，與客觀的真體，常常是一致的。所以，在祂的自覺意識之中，主觀與客觀，完全是合而爲一的。祂的自我意念，在祂的意識中湧現的時候，祂就認識祂自己。因此，這種循環是完全的，上帝與自覺的上帝，總是合一的。然則（與泛神論不同）靈的完全內部生命，固寓於上帝之中。

以上所述的，都沒有甚麼困難。這不過是上帝之人格的尋常真理。取一種不同的形式，加以重述罷了。但是要將這種陳述，與歷史上的往事接連的時候，就發生困難了。與三一論所欲解釋之歷史的耶穌接連，尤其困難叢生。欲將二者接連，非將思想上的論理區別和本體上的玄學區別弄清楚不可。柯拉克博士繼續着說：「在有限的和不完全的思想之中，這些思想上的活動，或加一半的注意，或完全不加注意。」但是我們思及上帝的時候，祂是完全的本體，「在祂裏面，三者的每一位，都是意識生活和活動的中心點，祂可以在每一位中，照着其性質，過一種生活，這未始是不可能的。說祂過這樣的生活，不啻斷言有一種神聖的「三位一貫。」祂生活而為固有的、緘默的上帝，祂生活而為發言的、前進的上帝，祂也生活而為二者合一的上帝。祂不特在這三種形態之中生活，並且自覺有這三種形態，而又由這三個中心點，祂常常活動着，無窮無盡。祂的完全生活，乃是這三種活動的總匯……三位並不是近代所謂三個人格，乃是一個人格的三方面。」

困難的起點，正在此。柯拉克博士雖已否認，究竟這些「意識生活與活動的中心點，」如何能設與分立的人格區別，殊難令人索解。這種三個不同的自覺意識之三一妙身，在我們自己的個人經驗之中，也找不着這種比擬。為要找一個比較點，我們不得不放棄個人的觀點，而包括社會生活的現象。這又引着我們進入另一種理論，請申論之。

有如心理的比擬，社會的比擬，也策源於奧古士丁。他久日就注意愛中的三一性：愛者，被愛的對象，和聯合二者的愛情。這種比擬，為許多後繼的神學家所採取。

非耳貝因博士在他所著的基督在近代神學中的地位書中，供給一個採取社會比擬的例子。他的着重，在乎

指出基督教的三位一體，因着父與子的關係，實含有社會的關係，乃是上帝觀中的精粹。他說：「上帝是愛，但愛是社會的，人不能離羣而索處，無異不能在真空中呼吸。欲使愛情成立，其必有施愛的對象，也必有受愛的對象……可見上帝既有愛的性情，也必有社會性。」在一體的上帝之內，「既具父道，復蘊子職，」殊能言之成理。

這種見解，殊有可取之處。它以上帝就是愛，為基督教之上帝觀的出發點，想進而解決一個真正的困難問題，就是：了解一位孤另的人格。上帝既是公義的、慈愛的，而又具有我們為祂所肯定的一切品性，如果從創世以來，在永恆的過程中，竟沒有甚麼對象，以承受這些道德上的種種活動和關係，這事又何能說得通？三位一體論，正要供給這樣的對象。

然而這些利益，又為相對立的困難所抵觸。照着這種見解，在上帝裏面，所安置的自覺意識，雖沒有三個，卻至少清清楚楚有兩個，已領着我們瀕於蹈三神論的危險，除這點不計外，還有一種困難，就是：這種神聖的愛，何以必須限於單個的對象，殊難言之成理。在上帝裏面，既有父子的關係，為何不可有母親和兄弟的關係？社會的比擬，似乎可以引着我們，想到在神聖本體之內，具有許多不同的中心點，而神格的完全，就寓於這些中心點的諧和一致與融洽無間之中。而且，這種比擬，為聖靈所規定的地位，是不滿意的。或視聖靈為聯合上帝與基督的，在這種聯合之中，則三者平行的地位，就喪失了；或視聖靈為聖子以外的第三個自覺意識，則在神聖的救贖之中，非子聖靈以特殊的功用不可。

有些人以為在他們自己的經驗之中，能設分辨三位中之每一位的工作，我們對於這些造詣獨到的人們，固應嘉許。但是經驗有限的人們，遽為他人的造詣，畫定不可超越的鴻溝，固為不宜。但是將分辨的造詣，勉強他人接

受，亦屬失當；這樣的企圖，亦將產生種種不幸的影響。例如以救贖為聖父與聖子之間講價錢的結果，又或以奮鬥的奮興會之慘遭失敗，為聖靈嫉妬有以使然，因為祂沒有接受同等的尊敬，諸如此類的見解，我們最低的限度要說，這些並不是基督教所應有的。三神論以為三位一體是三位分立的上帝，各有獨立的權利和興趣，初期的合一主義所極端反對的，就是這種三神論；我們不得不說這種反對是正當的。

所以，心理的比擬，以為上帝祇有一個單獨的人格，而社會的比擬，則引着我們想到至少兩個，甚至三個自覺意識；每種比擬，都保存着歷史的基督教信仰要素中之一種，前者保存上帝的一貫性，後者保存基督的特點，但是過猶不及，二者都錯。

就事實言之，近代的著者，大都游移於這兩種比擬之間；或取此捨彼，或取彼捨此，或兼收並蓄，往往對於這種困難的問題，拒絕討論，不思如何使這兩個極端復和。上帝固是人格，然而不止僅是人格。「人格」二字，不過是差強人意的名詞，用以描寫上帝的性質之一部分而已。在上帝裏面，有限人格的種種限制都超越了。祂不特有整個人格的模型，也具有整個社會的一切模型，如家庭、社會、國家等。總之，請再引非耳貝因博士的話說，上帝乃是「一切道德關係和與這些關係相合的種種活動之無盡藏的總匯。」由此觀之，三位一體，不過是上帝的豐富充實之生命的別名而已。

四 三一論為經驗的解釋

將離開基督教歷史的啓示之根源的三一論，加以思辨上的整理，這種整理的價值，自歷史的和批評的精神

興起以來，重加估定。這種趨勢，一方面是因對於先天的思辨，起了一種普遍不信任的狀態，一方面是因對於形成三一論之方式的固有動機，已有較清楚的認識。上文已經述及，一種過程，如何根據於上帝在耶穌裏的啓示，並在祂所創造之經驗裏的啓示，欲藉着當時通行的哲學觀念，以期探討啓示在上帝裏面的來源，而有以得着新鮮的見解。這種與歷史的啓示相接觸的事實，在奈西亞信條中，仍然露着痕跡。那些取歷史之見解的，以為祇有藉着這種見解，可以了解三一論。三一論並不是說上帝在祂自己裏面，乃是說上帝將祂自己啓示。所以，三一論乃是藉着經驗以了解上帝之殊途同歸的總匯，也不會是一種綱領，可以安插基督教各種特殊的見解。

照着這種見解，有三種不同的方法，人們可以藉着思索上帝。他們可以思想上帝為究竟，為萬有和生命的最後根源，不是人的能力所可完全了解的。他們可以思索上帝為自己啓示的，藉着自然、歷史，最後藉着基督，將祂自己向世人啓示。最後，他們可以思想上帝為自己傳達的，可以藉着人的意識中之直接經驗，將祂自己向着世人傳達，成為他們的靈性生命之來源。獨一的上帝，表現而為三方面，每一方面，對於知識，貢獻祂的原素，對於經驗，貢獻祂的特點，使經驗更加豐富，而神學就視這三種表現，不會三一論中的三位人格，就是上帝聖父，上帝聖子，和上帝聖靈。

或問何以了解上帝的方法，祇是限於這三方面？何以不將祂的啓示，分別為自然的、歷史的、和教會的？又或嫌太瑣碎了，何以不將上帝觀簡單化，將所啓示的上帝，歸納於子或道的單個概念之下？論到這點，從上文所提心理的比擬，在意識的三一性中，可以找着一個答案。將這種心理的分析，去比擬神聖自覺意識，以形成基督教的三位一體，固然是不相宜的，然而應用於我們自己的意識，卻發生豐富的意義和關係。在一切的思想中，分為主觀的見

解，與客觀的事實，在這種區別的光線之下，我們可以看出在我們了解上帝的事體之中，何以歸納而為歷史的耶穌之客觀啓示，和解釋聖靈工作的主觀信仰，而二者之間，何以應截然區別，不可含混。離乎前者，則啓示缺乏固定的內容；離乎後者，則述說客觀的事實，仍然是空洞無物。天父的性質（究竟性），極偉大深邃之致，實遠超人類的了解能力，如要使人類的兒女們有以了解，在外部，必定藉着逐漸的客觀啓示，在內部，必定藉着逐漸的主觀領會。如果沒有固定的客觀事實，以表明上帝的目標，那末，各宗教間的區別，行將湮沒，而宗教的生活，也會流為含混的情感，或為神秘的狂熱。在另一方面，如果僅有客觀的事實，不加主觀的體會，如果人在聽道讀經的時候，心中不大熱，而在嘴唇上，又沒有神聖的聲音，那末，宗教就會失去實際的性格，而僅僅成為一種理論或傳說。但僅有客觀的啓示，或僅有主觀的內部經驗，都不足以盡無形本體的豐富底蘊，禮乃是藉着二者將禮自己表明出來。無量的智慧，仍有許多尚未發明，無盡藏的真理，尙有待於許多的來者，儘可盡量從其中汲取真知灼見和恬靜安寧。非將這一切原素完全收入，我們的上帝觀，總不能表彰以達完全之境。所以，意識的三一論，成為一種方式，安插一切關於上帝的知識，未始不相符合；但是究竟使基督教的三一論，有其固有之特性者，並不是在乎哲學上的整理，乃是在乎基督在客觀方面作最後的啓示。

既是如此，然則何以對於三一論的哲學方面，又必須加以密切的注意？何以不照雷奇爾的主張，將一切思辨的色彩，完全撤除，直說在耶穌基督裏面，我們找着極其清楚，極其滿意的啓示，還來得直截了當些？為要述說這麼一個簡單的事體，何以必須搬來一些深奧難解的字眼，如『道』、『究竟』和『體質』等，這些字眼，在歷史的過程中，證明為聚訟紛紜的來源，也是猜忌分離的根苗，何不一筆抹煞，來得痛快？索興將玄學派的神學撤銷，由人的

道德意識之中，找着明明白白的真理，豈不更妙？

我們僅注意實施這種提議所要發生的困難，就足以答覆這些問題。在靜思研究的時候，在課室討論之中，固然容易說到將玄學的名詞，由神學中撤銷，但是在實踐之中，這着卻是辦不到的。將欲實行這着，其必將我們全部的神學系統，我們的詩歌，我們的祈禱文，甚至聖經本身，重新寫過。三一論達到完成的地步，固然可算是第四世紀的產物，而其萌芽，卻發生於基督教發軔之初，爲三一論立定基礎的，不是奧利金和阿塔內細一流的阿一流的人物，而是使徒保羅和使徒約翰。新約的基督，不特是拿撒勒人，也是成肉身的道，是光照凡生在世上之人的道。我們如不準備將歷史的基督教完全抹煞，並將大部分的新約在我們公共禮拜中取消，就必須對於初期基督教神學中的玄學要素，加以有理性的解釋，並說明它對於教會之現實生活的關係和意義。

但是我們卻犯不着倚賴僅僅取巧的論證，以求解決這問題，攔阻我們贊同從神學中取消玄學要素之提議的理由，實有一種較深的根據。這些理由，是從玄學興趣本身的性質裏找着的。這種興趣，並不僅僅是思辨的，它也是切乎實際的。爲要成立一種統一的宇宙觀，就不得不向一種玄學的神學。這種動機，使新約的著者受着影響，纔由歷史的耶穌進而探討信仰的基督。他們覺得需要一種普遍的、一致的信仰，需要一種信仰，既能容納最後的而又最高尚的啓示，也能容納人類既往對於上帝工作之經驗所得着的一切真理。道的基督論，藉着這種統一的宇宙觀，纔能成立。這樣的信仰，乃是一種工具，使拿撒勒人耶穌的特殊啓示，與以前上帝藉以向世人露佈祂的旨意之一切啓示，互相連合，互相表裏。這信仰宣佈基督教相信在耶穌裏的啓示，雖是獨一無二的，卻不是孤立無偶的，乃是繼續不輟的歷程之一部分，自有人類以來，這啓示就已進行無間，將來仍然繼續前進不已，直達登峯造極的

終點。這種歷程，可解釋爲一位偉理的人格，將祂自己作進步的啓示，祂的真品格和真目標，最後藉着耶穌基督向世人彰顯。

雖至今日，仍然有同樣的願望，求着一種統一的宇宙觀。我們的自信力，真不如許多先哲；我們對於藉着抽象的思辨力量，以啓示最後的真理，信任的程度，還趕不上他們。我們不復相信我們能設描述神聖的性質，是蘊藏在祂自己裏面的，也不敢規定上帝本體中許多不同元素的關係爲如何。道與靈不復表明上帝裏的真體，我們不能離開我們自己的經驗而有以描述這些真體而道與靈，就是經驗本身的解釋。然而這些字眼，雖至今日，仍然表明同樣的信仰，一如它們在既往所發表的。這就是藉着歷史的啓示而造極於耶穌基督的信仰，我們在內部的經驗之中，承認祂爲主，我們所信仰的，不僅是人類的理想，無論這理想如何高尚，也不僅是人類的感化，無論這感化何等懇切，乃是偉大崇高的上帝本身，祂在恩典之中，顯示祂自己，將祂的慈父之愛，向着祂的頭需的兒女們施布。我們在耶穌裏面所交往的，不是世人，乃是上帝的本體本身。我們沿用許多世紀基督徒所用種種名詞的時候，我們就與既往一切聖徒，承認瀛環的上帝，是自行啓示的上帝，照着祂的性質，藉着客觀的形式，將祂自己向着人們啓示；然後我們纔敢將哲學上無名的究竟，加上上帝的名字，而認定爲主耶穌基督的父。我們承認耶穌基督的顯現，不是一樁孤立無偶的現象，乃是一種充塞宇宙的歷程之終點，一切其他歷史上的啓示，不過是這全部歷程的一部分；因此，我們在祂裏面，看出祂是神聖的道，妙成人身，祂乃是光照凡生在世上之人的真光。我們認定上帝，不特是自行啓示的上帝，也是自行傳達的上帝；照着祂的本性，祂蘊藏在人們的心內，啓迪他們，使他們明瞭祂的真理；承認耶穌基督爲主，不過是這種見識的極其高尚的發表，這種見識，常常是零零碎碎地向着人們啓示，也祇是藉

着這種神聖的內蘊性纔能明瞭；因此，在我們的信條之中，於承認聖父及聖子之外，加上承認聖靈，這聖靈既在古時藉着衆先知曉諭，雖至今日，仍然向我們曉諭。這種總藏在無形真體之中的根據，包括於基督徒所經驗的三位一體之中，又必須將祂的充分意義襯托出來，沒有甚麼別的名詞，可以將這些事實和涵義，表示得合式清楚。

這種無形真體的意義，使本體的三一論得着實際上的價值。在既往的三一論家，不願意達到表現不同的三一論之境，就停止不前，因為他們覺得這種方法，似乎是僅將三一論變成一種人類經驗的分析而已。超乎一切人類的和有限的界綫之上，他們仍要努力前進不已，馴至進入與上帝直接會晤的地步，然後他們在祂裏面，纔找着安息和平安。我們當然也是盼望與活神有同樣的交往；但是我們卻相信上帝不是在宇宙以外尋求的，乃是在宇宙以內尋求的，而認上帝在祂自己裏面的唯一可能的方法，乃是將祂向人類啓示的意義和關係，加以闡明。因此，在我們看來，三位一體的精粹，與三位一體的表现相對立之難關，卻是消磨於無形了。自行啓示的上帝，乃是真神，乃是我所能認識的而又必須認識的唯一活神。

括言之：基督教所信仰的三一論之要點是兩方面的。就理論上說，它肯定在上帝裏面，有一種充實豐富的生命，與一切對於祂本體所發生之抽象空洞的概念，截然不同。就實際方面說，它肯定上帝的真正性質，必須一方面由基督的歷史啓示，一方面由基督所創造的經驗，纔能認識了解。它包含兩種要素，就是：認定基督的無尚性和經驗的進步性，將這兩種要素連合，就形成基督教宇宙觀的特點。所以三一論是基督信仰陳述中之極其簡約的，也是極其綜合的，將一切由基督徒被救贖經驗而領會之上帝觀的豐富內蘊，都概括在幾個簡單的字眼之中。

第三部 基督教的宇宙觀

第十一章 基督教的宇宙觀之來源

任何上帝觀，都有相表裏的宇宙觀。基督教的宇宙觀，由耶穌在馬太六章二十五節至三十三節中發表。將這些熟悉的字句，加以分析，就發現其中包括四要點：（一）這宇宙乃是上帝所有的；（二）上帝的管理和眷顧，甚至及乎極小的東西；（三）就一特殊的意義講，世人乃是上帝所眷顧的對象；（四）一切事物的目標，都集中於神國。請逐條將這些信仰的來源和歷史加以討論。

一 普通的來源

基督教的宇宙觀和上帝觀，都是同出一源的。各種宗教所取宇宙觀和上帝觀的來源，大致都是如此的。研究宇宙的現象，就引着人們探討宇宙之後的上帝，故宇宙觀，往往爲上帝觀所規定。就宗教的性質說，上帝既具有人格，同時也規定上帝所以處心積慮的真正對象。哲學的見解，認定上帝的究竟性，其結果，就非有受造者的倚賴性不可。基督徒的經驗，在耶穌基督裏面，發現所啓示的上帝，這種發現，也指引信徒發現這宇宙如何適應祂所啓示的目標。基督教的宇宙觀，具有三大要素，乃是：真正的存在，受造者的倚賴，和對於基督教之目標的適應。這些要素的來源，就是與上帝息息相關之信仰的根本。

所以，將欲研究基督教的宇宙觀，其必將它的特殊要素與它由其他信仰所襲用的要素，分辨清楚。這種分辨，

在神學中的各部分，都是要緊的，而在這一部分，尤其重要；因為基督教的宇宙觀，與當代其他各種哲學的和科學的理論，是有密切關係的。宗教宇宙觀的旨趣，與其他各種宇宙觀的旨趣，迥然不同，前者是要合乎宗教的生活，而後者卻僅在尋求了解宇宙的意義，這種異點，固然是不錯的，但在實際上，二者殊難判然分開。宗教家所處的宇宙，就是科學家所研究的宇宙，也是哲學家所欲解釋的宇宙。宗教家須賴科學家所供給的事實，以解釋他的信仰，也須賴哲學家所供給的概念，以使這種解釋，可以進行無礙。宇宙觀的本身，所以在神學中處極重要的地位者，就是因它具有哲學的概念，這些概念出現的時期，雖較遲暮，而所概括的經驗，卻是博大的，所藉以思考的能耐，也是精深的。離開哲學和科學之結果的神學，其本身就是自相矛盾的，而欲創立這種神學系統的嘗試，不過是日欺欺人而已。

由這種必要的關係看來，在述說宇宙觀之中，必須將宗教的興趣，尤其是基督教的興趣，加以清楚適當的表示。基督教的思想史，表明兩種危險，使神學往往在討論宇宙觀的時候碰着：（一）將基督教的宇宙觀，與一些不適當的科學學說，混為一談，並不加以區別；（二）為着以為與哲學妙合一致的興趣，甚至將基督教之信仰所視為重要的真理，也苟且犧牲。第一種危險，可以用科學與啓示的長期之類似衝突（如地質學與創世記的衝突）以闡明之；第二種危險，出現於不同的嘗試之中，就着哲學的原則，以發表基督教之信仰的內容，而這些原則，又往往否認一種或數種業已成立的真理。這類不適合之理論的例子，就是泛神論和二元論。二者都是由基督教所承認之經驗中的一種元素而分歧的，但是它們偏重這種元素，甚至把其他同等重要的真理抹煞了。泛神論着重上帝的內蘊性，但因偏重這一點，甚至將上帝與宇宙混為一談。二元論着重惡的神秘，但要為善作辯護，竟將惡提高為一

種獨立的宇宙元素。前者忽略上帝的人格，而後者損壞祂的管理權。基督教反對這些論調，因為它是主張一神論的，而根據一神論的宇宙觀，又是由以色列人承襲的。

二 希伯來人的宇宙觀

就歷史說，基督教之宇宙觀，在以色列人的宗教中，已有最直接的準備。在舊約中，我們發現兩種明白清楚的信仰，是與基督教有密切關係的：（一）宇宙為上帝所創造，也常在祂的統治之下；（二）宇宙是神聖目標所表現的場所，這一方面，卻有許多相同之處。

舊約中的宇宙起源論，與亞述的巴比倫的創造故事，可以等量齊觀。二者的宇宙，都是以之步驟的次序，亦復大同小異。但是在亞述的宇宙起源論中，宇宙是由善惡兩種對立的勢力而有以形成的，而創世記第一章的創造，卻是由上帝的旨意運行而形成的，所形成的宇宙都是（24）因此，在希伯來人看，物質的宇宙，是具有一種倫理意義的，而在其他民族中，卻缺乏這種見解。宇宙為上帝的創造物，藉着他的智慧而形成，靠着祂的能力而維持，以施展祂的目標。

如要準確地明瞭聖經中的創造論，我們務須牢記它所包含的實際關係。這種創造論，不會是由後期朝代和被放逐種種經驗中所體會而擴充的上帝觀之張本，也是以色列人所信靠之神能完成救贖目標的確證（參賽四十，12至31；四十三，1至4）。至於思辨的興趣，創造論中所含的，可說是絕無僅有。對於物質之最後來

源的問題，也未嘗探討過。在大創造的章節中，如創世記（一章），箴言（八章），和詩篇（百零四篇）都祇是描述形成的宇宙而已，而對於如何創造宇宙的本質，卻未嘗提及。然而後來對於原始混沌的來源，卻發生了問題，但是照着猶太人之見解的自然答覆，卻不是二元論。

上帝所創造的宇宙，是神命施展的場所。耶和華按照一種單純的、總括的計劃指揮萬有。這種計劃是以人為中心的，人是照着上帝自己的形像造的（創一，27）。尤其特別的，這計劃是關於以色列人的，以色列人是特別被選擇作祂自己之百姓的（申二十二，8，9）也是作拯救全世界之工具的（賽二，2至4）。雖是以色列人為中心，卻不是限於以色列人的。這計劃包括一切人民和一切國家。無論在物質界或在道德界，沒有甚麼阻力，可以攔阻耶和華目標之完成，以色列人的敗績，在以色列人的仇敵看來，乃是表明他們所敬拜的種種神祇，比較耶和華更有能力些，而在以色列人看來，卻不過是耶和華所用以完成祂的審判之工具而已（賽十，5至15）。這些審判，乃是證明愛的底蘊，其中包含着刑罰，固無異包含着赦免，教道德功課的時候，刑罰是必需的（摩三，2）。

對於惡的見解，是特別的。惡是真實的、可怕的，這乃是一致的肯定；但是惡的根源，卻不在物質之中，而在悖逆的意志之內。使希伯來人歷史遭遇種種悲劇的，都由惡作祟，惡使耶和華的心悲痛，使以色列人受盡刑罰，除滅亡以外，一切刑罰的痛苦，都備嘗了。惡之作梗，人自己實尸其咎，這種論調，卻表示得詞嚴義正，毫無寬假；人妄用他的能力，乃是充塞宇宙之惡的解釋（創三；申三十，19；賽五十九，12）。

然而這張圖畫，卻有另一方面。耶和華雖不要惡，但惡卻不能超越祂的掌管。祂能毅利用痛苦，甚至惡的本身，

爲成善的工具。以色列人的不忠實，和諸仇敵的攻擊，雖可延宕祂的計劃，卻不能攔阻這計劃不至完成。誠然，藉着以色列人自己之過失所產生的結果，使他們學着許多功課，領會上帝的聖潔和慈愛，是任何其他方法所學不着的，他們成爲受苦的僕人，藉着這受苦的僕人，將救贖之愛的信息，傳給外邦人（賽四十二至四十四）；先知所描繪的圖畫，最後的景緻，總是耶和華之國度的勝利（賽二二；彌四，一）。

這種視歷史爲一種道德歷程的見解，其目的是在建立一種公義的、被贖的社會，不啻是基督教宇宙觀的開道先鋒。最初所感覺的，乃是一種屬世的專制帝國，在其中，以色列人勝過一切古時的壓迫者，其後乃一變而爲先知們所描繪的神國，具有道德的、屬靈的內容，耶穌宣傳福音，是以此爲出發點的。以色列人戰勝世界，不是藉着刀劍，乃是藉着真理的力量。昔日的壓迫者，如埃及人和亞述人，終有一天，聯合起來，共同敬拜耶和華，也與以色列人一視同仁地爲選民（賽十九，24至26）；在將來的國度裏，外邦人與猶太人，攜手同行，同爲郇城的選民（詩八十七）。這種理想，在基督教的普徧主義之中，絕少變易。

這種對於上帝與宇宙之關係的見解，是與一種清楚的上帝超越觀相表裏的。「超越」的名詞，可用以表明兩種意義。第一，它表明上帝與宇宙的區別；第二，它表明上帝與宇宙的遠離。前者是上帝之人格觀中所必要的，也是上帝與世人交往的條件；後者是一種對於上帝所具究竟性之誤解的推想，使這種交往是不可能的。二者都可以由以色列人的歷史闡明。

先知們所述的上帝，所具的超越性，是取第一義的。祂貫乎宇宙之中，但祂也超乎宇宙之上。祂的生命，乃是宇宙生命的來源，但宇宙生命卻不能窮其底蘊（詩九十；王上八，27）。取這種意義的超越性，是表明上帝的自

由和祂的能力，既可規定計劃，復可完成祂所計劃的。超越性乃是統治權的品性。上帝是主人，是必須順服的，人們在祂的掌握之中，不過是泥土，祂乃是陶人（賽六十四，8；耶十八；羅九，21）祂也是父親，信靠祂的，必得平安。

這種超越性觀，與上帝的內蘊性是完全相照合的。這種教義的理論問題，在舊約中，少有提及，在後期的書本中，卻有實際上的承認，表現於經驗之中。所以，往往以為聖靈是由外部運行於人們的身上，每取非常的神蹟的方式，而在別處，卻承認聖靈為永久出現於宇宙之間，物質的生活和道德的生活，都是策源於聖靈的。第一種見解的例子，是詩篇一百零四篇；第二種見解的例子，是五十一篇。在詩篇五十一篇中，承認上帝的內蘊聖靈，為人的公義生活之來源，這不啻是基督教的聖靈論之鮮明先導。

在後期猶太教的神學中，上帝與宇宙的區別性，甚至達到分離的地步。以為耶和華是蒼大，與大地是相對立的。祂不復向人們直接曉諭，好像先知時期所表現的一樣。祂乃是藉着祂所啓示的定律為媒介物，以彰顯祂自己。由這種錯謬的超越觀看來，啓示與創造，都已成為問題，為要渡過隔離創造主與被造者之間的鴻溝，具有哲學頭腦的神學家，開始想到上帝是藉着介紹者在宇宙以內運行，如天使、道、智慧、聖靈等，就是這樣的介紹者。這些無形者，在希伯來人看來，無異其他古代的民族。是當然存在的，至其來源和與上帝的關係，從來不覺得有思辨的必要，而現在卻成為必得清清楚楚地思考的問題。這些無形者，在耶和華的政府中，分為若干等級，執行不同的特別任務。正靈與邪靈有別，正靈為上帝的使者，而邪靈是撒但國的差役，這些邪靈，在較早的文學中，表現為耶和華的傳令役（伯一，6至12；二，1至6）。所以，惡的根源問題，追遡及乎天使界中，而上帝對於邪惡所負的直接責

任，就從此解除了。在智慧的文學中，往往將上帝的品性，擬爲人格，而這種有詩意的比擬，在這種天使界觀念的影響之下，又一變而爲本性，（就是上帝本體中的真正區別原則。）在亞歷山太的神學中，這一點尤其是如此的，這神學受了希臘的影響，將道的觀念，加以發揮，以道爲創造的神聖原則，藉着道的觀念，相信上帝與宇宙之關係的問題，得着一種解決，與祂的超越性和究竟性是妙合無間的。這種概念，在斐羅的作品中，尤其表示得清楚，這概念成爲使希臘思想與希伯來思想相接觸的一點，也成爲使二者與基督教思想相溝通的關鍵。

三 希臘人的宇宙觀

在希伯來思想中所極感缺乏的思辨興趣，卻在希臘的宇宙觀中，一開始就是盎然濃厚的。希臘哲學起於解決根源問題的嘗試，而在其全部歷史中，都有宇宙學的興趣貫注着。除初期蘊淺的學說不論外，影響於基督教之極其重要的思想，推柏拉圖、亞里士多德的二元論，和斯多噶派所發表的汎神論。照着二元論，最後的真體（或上帝）是與宇宙物質相對立的精靈，物質乃是神聖思想之不完全的模型。照着汎神論，上帝寓乎宇宙之間，爲宇宙的生氣，有如靈魂之於人的身體。第一種着重上帝的超越性；第二種着重上帝的內蘊性。二者都具有道的概念；但是在斯多噶主義看來，道爲上帝的內總理性，而在柏拉圖主義看來，道爲創造的思想，繼續不輟地努力將存在的物質，形成理想的形式，但是總不能完全勝過物質的障礙而已。

柏拉圖主義的二元性，在他的惡的觀念中，尤其表現得清楚。在希臘人看來，惡乃是一種宇宙學的觀念，其程度實較希伯來人的爲高。惡的根源，深植於物質之中，物質是障礙事物的原料，大致是非理性的、非靈的，其反動力，

實非道的能力所能完全駕馭。所以，拯救脫離惡的方法，在乎脫離物質的牢籠，與物質愈遠離則愈妙。所謂聖人，就是溫柔淡泊的人，就是肥遯隱逸之士，就是能設管理他的身體，有如善御者之馭劣馬。

這種具有真實性之惡的觀念，對於基督教神學所發生的影響，殊為深遠。初期基督教的倫理觀中所表現的隱逸主義，實植其根於此。這種主義，雖至今日，在羅馬教中，在理論上和實行上，仍是巋然獨存。以惡為非物質的實體之觀念，亦來源於此。惡在作惡者之外，仍有客觀的存在，這種觀念，在傳統的神學中，頗佔重要的地位。與其以惡為咎戾，毋寧以之為腐敗，與其以拯救為赦免，毋寧以之為成神，這種觀念，曾在希臘教中，處過優越的地位，溯其來源，也是在此。以聖餐觀念為神秘，就是藉着物質的工具，分配神聖的新性，推其來由，也大都是受着這種影響。

但是具有真實性之惡的觀念，並不是希臘人的僅有觀念。與這觀念相輔而行的，幾乎難得辨別的，尚有其他觀念在。照着這種概念，惡的觀念，並不是積極的，乃是消極的。惡不過表明實體的隱晦而已。惡的發生，大都由於無知和錯誤，故其真正的救濟，乃是知識。等到你學着看清惡到底是甚麼的時候，它就隱藏無形了。所以，他們所謂聖人，就是唯知派、明哲之士，和具有哲學眼光的人。這乃是斯多噶派神哲學所取之惡的觀念。這種見解，也傳給基督教，與其他學說相連合，在形成基督教的神學上，佔着相當的地位。

除以上所述的哲學概念以外，基督教的神學也由希臘人承襲着科學的興趣。在亞里士多德的著作中，我們發現第一種嘗試，想根據準確的觀察，為整個的宇宙，作一種有系統的陳述。所以，在他看來，科學興趣與哲學概念截然不同之點，已露端倪。基督教的神學，不單是承襲這些早期科學研究的結果，也採取所以提倡這些研究的科學興趣。初期神學家的系統，所探討的事體，在今日看來，大都為自然科學的論文。所以，奧利金在他的基督教原理

中，對於宇宙論的思辨，就已詳加討論。奧古士丁應用宇宙論的思辨，以解決創造觀的問題，這種創造觀，與亞里士多德所取的，幾乎完全一致。大馬色的約翰，將當時全部自然科學，包括於正宗信仰的內容之中。在這種種事體之中，我們可以看出基督教的精神，超軼初期希伯來思想的狹隘範圍之外，而闖入比較繁複而又有秩序的希臘思想界中；而基督教的精神，將希伯來的思想極力保守，將希臘的思想，努力得着，以供主基督的採用。方法容或錯誤，而目標卻是正當，這種嘗試，卻是必要的。

四 基督教所介紹的新要素

基督教由以色列人的宗教採取以宇宙為實現上帝救贖目標之場所的宇宙觀。基督教的宇宙觀與舊約中的宇宙觀之異點，在乎基督教所取的上帝觀和神聖目標觀，與希伯來人所採取的，有差別而已。這些異點，都是與基督所處的無雙地位，就是以基督為上帝的絕對表現，有連帶的關係。基督啓示上帝的品格，表彰上帝的目標，因此，絕不會是開啓歷史和宇宙之意義的鑰匙。

就歷史說，這種信仰，表現為兩種形式：（一）基督成為神佑的中心；祂是宇宙所賴以存在的國度之啓示者和主宰。（二）基督與創造的和啓示的神聖原則合而為一，祂代替舊約中所謂耶和華的智慧和使者，並斐羅作品中所謂道。這兩種概念，都可以從新約中找出。後一種方式，是與基督的前在論有關係的，它乃是使基督教的思想，與當時哲學的宇宙思辨相接觸之樞紐。

請就實際方面申論之。新約一切的著者，都一致以耶穌為人類歷史的中心人品。回溯既往，在彌賽亞的光線

之下，他們推崇耶穌就是應驗舊約預言的彌賽亞。遙矚將來，他們尊重祂爲人類生命中絕對的崇高者，祂的生平，乃是整個創造所期待之空前絕後的偉大事體（羅八，18……；哥前十五，28。）爲要尋求一種觀念與他們的宇宙觀妙合一致，他們在祂的十字架上發現了，藉着十字架，隔斷猶太人與異邦人的牆垣拆毀了（弗二，14；羅九，11）藉着十字架，使整個的受造者最後與上帝復和（西一，弗一）。

爲要充分了解這種解釋的要義，我們必須記着，耶穌所宣佈的國度，與當時人們所見到的，其異點究竟安在。可說先知們的理想所含之靈性原則，在耶穌的宣道之中，完全脫離了地方的和暫時的窠臼。先知所描繪的理想國度，無非是表面的、屬地方的，也是逐漸取超越性和屬來生性的，將這種國度撤銷，而代以屬靈的神國，凡願謙卑悔改，誠心信靠的，都可以進入，凡接受祂所傳福音，而又信靠祂所啓示之天父的，這國度就已實現在他們中間。爲着一位專恃武力以戰勝攻取者，或爲一位專恃神蹟奇事以迫人信從者，祂代以一位受苦之僕，專用屬靈的方法，以吸引人們心悅誠服，而祂取得統治權的途徑，乃是背負苦架。這種改變，在宗教的生活上，起了嚴重的革命，觀於耶穌的許多門徒領會祂的福音，何等遲鈍不靈，何等殘缺不完，又觀於較舊的理想，仍取千禧年派的形狀，存在基督的教會之中，何等悠久深刻，就可以想見這種革命，是何等超拔偉大。人們祇是逐漸地明瞭領會，基督徒的信仰，給耶穌以首位，足以表明祂所啓示的能力，就是人類歷史中戰勝攻取的動力，如甘願犧牲的愛，不特是極其高尚，足堪矜式的原則，而且是宇宙間極其雄厚，極其偉大的力量。

實際上承認基督爲主的一點，在新約中找着思辨的色彩，就是基督的前在論。在保羅的書信中，在希伯來書中，在約翰的著作中，基督被表示着在神聖的活動上，如維持宇宙，革新宇宙等，都是有分的。祂是聖子，啓示而取人

的形狀，藉着祂，上帝創造宇宙，並且靠着祂維持萬有（希一，2，3）。開宗明義，就表示祂爲宇宙間的道，爲眞光和生命的來源（約一，4，5）。祂感動舊約中的先知們（彼前一，11），不啻爲祂後來化身降臨的先容。在這裏，這位前在的基督，被認爲宇宙的原則，代表無形的上帝，以從事創造、啓示和救贖（西一，16，17）。

上述這種思路，與宇宙的思辨，其中的相似點，是很顯然的。希臘人的道與約翰福音的道相連合，早被介紹於基督教的神學之中（如查士丁所介紹的），無論是自出胸臆，或是襲取他人，總是自然而然的，也是不可避免的。然而其異點，顯然的程度，並不在同點之下。在希臘人的道中，首要的興趣，是思辨的，而在約翰福音的道中，首要的興趣，卻是宗教的。哲學家由道的觀念着手，而利用它以解釋宇宙。約翰由化身的耶穌着手，而申言在祂裏面，有創造原則的啓示。這種創造的原則，哲學家雖信其存在，但不能發現其性質爲如何。道雖是同樣的，但有一種新的內容。這種變化，與上文所提彌賽亞觀的變更，如出一轍。

基督前在的概念，對於三一論的重要關係，上文已經提過。此處我們僅提這概念對於基督教的宇宙觀，發生過甚麼影響。這影響是兩方面的。在一方面，它是介紹希臘的宇宙思辨於神學之中的媒介物，也是使人忽略基督徒之信仰原來具有簡單性的原因。在另一方面，將基督所啓示的上帝與哲學所相信的創造之靈，合而爲一，形成過止二元論之極有效力的障礙物。以救贖的上帝爲創造者，確定現在宇宙的神聖，這種見解，與基督徒的思想，固是若合符節。何去何從的抉擇，不是在乎道論與簡單信仰之間，而是在乎兩種互異的哲學之間，一種以基督教的上帝爲宇宙的主宰，另一種以二者爲對立的能力。當我們想到二元論的趨勢，在初期基督教中，是何等強有力，這種趨勢，在馬吉安和諾斯底派的系統中，作理論上的表示，在修道主義中，作實際上的表現，而且影響於教會本身。

論，亦復不少，就可想見道的論說，對於基督教之宇宙觀的貢獻爲如何，我們殊用不着過於頌揚。

在基督教宇宙觀的出發點所表現的二重興趣，直貫這種宇宙論的全部歷史。在基督教的宇宙觀中，實際的與理論的元素，都已密切聯合。這些元素的變易，視變更的哲學爲轉移，但是沒有甚麼要將它們取消的嘗試，曾經達到永久的成功。甚至雷奇爾對於反對希臘的宇宙學，雖是不遺餘力，絕端不講妥協，然而他仍贊同說，創造與救贖在教義中的連合，是必要的，而且在基督裏面，發見連合的原則，祇有這原則，纔使合理的哲學的宇宙觀成爲可能。

第十二章 上帝對於宇宙的目標——神國

基督教的信仰，以上帝與宇宙之間的關係，在上帝一方面為統治，在宇宙一方面為靠賴。這種統治，及乎整個的宇宙，在神學中，發表而為神命論。神命的定義，可說是一貫的道德目標，宇宙間一切的事物，都是由這目標規定，就着目的論的觀念看，這些事物，就是這目標的表現。基督教的信仰，在神國的建設中，發現這種目標。

所謂神國，是指被救贖之人格所組成的社會，基督乃是這社會的理想和中保，這社會中的分子，在具有聖潔之愛的集團中，彼此相團結，且與上帝相契合，循序漸進地實現於歷史之中，而有以樹立宇宙所以存在的目標。請申論這概念的來源和要義。

一 神國在耶穌教訓中的地位

神國的概念，是基督教由猶太教承襲的。它指着公義的，蒙福的社會，是由彌賽亞時代的救贖所介紹的。描繪神國的詳細圖畫，不一而足。有時注意力集中於所要設立的機關，並彌賽亞時代所要發現的繁榮；有時注意力集中於被救贖社會之宗教的、道德的品性。在初期的文學中，視大地為神國的場所；在後期的文學中，宇宙就變成神國榮光發揮的適宜所在。有時以為僅有以色列人在這繪圖之中，佔着中心的地位；有時又以為異邦人在這圖畫中，也不無相當的地位。有時以彌賽亞為王管理；有時以耶和華為審判主統治。但是正因這種種不同的見解，使這些不同的元素，能般兼收並蓄，同被保存。神國乃是公義的，被贖的社會，上帝為以色列人施恩的目標，在這社會中，

達到登峯造極的地步。這種理想，是社會的、倫理的、宗教的。

在後期的猶太教中，超越的和來世的元素，在神國的理想中，佔着優勝的地位。復興運動的盼望，慘遭失敗，於是引着少數虔誠的人，感覺在現今生活的情形之下，欲使以色列人的渴望，得着滿足，不啻緣木而求魚。虔誠的個人，在意識中，乃藉着靈交，與上帝作現今的交往，使他們的心靈，得着安慰。這社會的終點，展綫至一新的時期，在這時期將現的時候，先有大災難，然後彌賽亞領着大隊天使駕雲降臨，天地都會改變。這種概念，但以理書倡之於前（但七，13，14），以諾書繼之於後，在新約中，也留下它的痕跡，成爲耶穌教訓的背景。

耶穌以祂自己爲神國中子民的盼望，而宣佈祂自己就是他們所望眼欲穿的彌賽亞。但是祂卻將神國和彌賽亞的概念都加以變化，歸納於上帝爲父之新經驗的光綫之下，這種新經驗，乃是祂的意識中之主要點。在先知的教訓之中，有屬靈的、普偏的元素，固是彰明較著的事實，但在後期的猶太教中，卻爲禮節主義和排擠精神所蔽，幾至消失殆盡，而耶穌卻引這些元素爲祂開宗明義的教訓。在耶穌看來，所謂神國，是指着一種社會，其中充塞着祂自己與上帝發生關係而表彰的種種品質。神國指着一種社會，其中不特凡屬國家的和法律的一種障礙，在既往阻止靈魂逕達上帝之前的，應當破除撤銷，而且以忠實友愛爲測驗會友資格的試驗品，爲團結會友的吸引力。所以，無論這種社會的最後點，何等紆緩遲暮，而其所以實現的情形，卻具體而微地表現於今生今世。神國表現於凡信靠耶穌聽從福音人們的心靈之中，無形無像，無聲無嗅，有如種子膨脹於土壤，中，麵酵發展在麵團裏。法利賽人問耶穌，神國幾時來到，祂回答說：『上帝的國來到，不是眼所能見的，人也不得說，『看哪，在這裏！看哪，在那裏！』因爲上帝的國，就在你們心裏。』

耶穌將這種革命的教訓，寓於一種語言之中，在當時的人們，視爲很自然的，使凡聽見祂的人們，都覺得是很熟悉入勝的。主耶穌所傳的福音，具有默示的想像，究竟達到何種程度，卻是亟待許多學者研究的問題。祂的措詞，雖完全是閃鑠的，卻與祂所傳福音的屬靈性質和普及範圍，毫無抵觸之處。我們如要找着祂的特殊使命，並不是在祂所承襲的想像，乃是在祂的教訓中之新穎的而又革命化的元素。我們的任務，是要將這新穎的使命，用我們自己的思想去發表，有如前代的人，也會運用他們的思想發表過。將神國論的歷史，加以簡單的檢查，就可以得着幫助。

二 後期神學對於神國的解釋

耶穌所發表之神國的教訓，有三種歷史的解釋，每一種都含着真理的元素，是我們所必須保存的。我們可以稱這三種爲千禧年的、教會的、和個人的解釋。

(甲)千禧年的。所謂千禧年的解釋，我們是用以描述一般理論，這些論調，以神國爲超凡人的勝利，和超自然的繁榮，由一種突如其來的神蹟，將現今事物的次序變更。『千禧年』(Chiliasm)的字樣，是由希臘文的千字(Xilia)產生的，與拉丁文的千字(mille)相等。嚴格講來，千禧年派，乃是千禧年前派，就是：盼望基督第二次降臨，是在千禧年之先。因有這種期望，將一切真的進步的或繁榮的盼望，展緩至第二次降臨以後。寬泛說來，這名詞是用以表明任何將來的非靈性之觀念。這兩種意義，往往是相聯絡的，卻不是常常混爲一談的。此處所用『千禧年』的字樣，是要表明一種見解，否認現世的神聖，而將得救的盼望，推至將來，這種得救，是否屬靈的，姑且不問。

千禧年主義的發軔，卻很久遠。這不過是後期猶太教具有超越性和來世性的理想，在基督教中復興罷了。初期基督徒，承受猶太人的默示文學，使千禧年主義，更加強勁有力。在這類文學的許多書籍之中，我們可以看出一種盼望，就是在現今敗壞時代與將來光榮時代之間，有一種緩衝的時期，其中充滿着福樂和勝利。這種盼望，表現於啓示錄的千禧年之中（啓二十，5至7）。在這裏，又有所謂雙復活論，和雙審判論。基督降臨以後，就有一種初步的審判繼續着，隨之又有殉難聖徒的復活。這些復活的聖徒，與基督一同掌權一千年，千年之後，就有普遍的復活和普遍的審判繼續着。

在初期的教會中，相信這種千禧年的統治，雖不是普遍的，卻是寬廣的。有時這種信念，取比較膚淺的形式，有時又取比較屬靈的形式。查士丁推這信念為基督教信仰的主要條文。在忒利和希坡利忒的教訓中，以這信念為中心。誇大無實的孟他努派想要推翻這信念。速速復臨的盼望，漸就消磨，這信念遂漸衰退。及到奧古士丁將千禧年與教會在地上的統治混為一談，這信念在教會中就失掉地位。

但是雖有這樣的推翻，千禧年前派，在教會中，總未嘗澈底肅清。凡在灰心喪志、失敗竭蹶的時候，無論是在物質方面，或是在靈性方面，它定然會死灰復燃的。雖至今日，虔誠忠實的信徒，仍取這樣信仰的，實繁有徒。它仍然擁有許多文學，積極地進行宣傳，而且不無相當的成功。因此，了解它所倚據的理由，並且了解它在思想上和生活上的結果為如何，這乃是切要之圖。

將聖經中關於以色列人屬地的光彩和繁榮的種種預言，作一種字面上的解釋，就成千禧年前派解經學上的根據。耶穌所反對的，正是這種復興的猶太理想。當時彌賽亞的盼望，集中於一種希望，就是將以色列人的國權，

作超自然的復興。耶穌卻將這種希望撤除，而代以屬靈的理想。所以引起對於祂的反對，正是這一點。千禧年的經解，恢復較舊的理想。這種經解在實際上說：『基督時代的猶太人，對於預言的解釋，未始不是對的。他們抓住了真正的彌賽亞理想。他們惟一的錯誤，不過是在日期上罷了。他們將本來屬於第二次降臨的日期，應用於第一次。將降臨的先後弄清，則一切困難，自迎刃而解。』

千禧年前派所以興起的一種較深的原因，乃是一種悲觀厭世的人生觀，感覺藉着現今種種力量的工作，想要成功甚麼真正的改良，是沒有盼望的。這種頹喪的人生觀，是一種更嚴重的壞事。上文已經提及，在耶穌看來，這宇宙乃是上帝的宇宙，而祂的國度已經具有雛型，許多千禧年前派的人，所發表的口吻，一若這宇宙是交給撒但似的。發展的概念，反被視為錯誤的，甚或被視為危險的。宇宙必先變壞，而後纔能變好。所以，在千禧年前派中，甚至歡迎災難和厄運，因為這些乃是第二次降臨的預兆，這是司空見慣的。

試問這派思想，在基督徒的生活上，發生甚麼影響？可說這影響是兩方面的。在一方面，它使生活發生大誠懇和大謹嚴，使人對於得救的事體，感覺濃厚的興趣，也使人潔身自愛。而在另一方面，如果澈底取這樣的態度，其結果，就會養成獨善其身的弱點，對於運用現有的社會力量，以求人類改善，以倡兼善天下，雖不公然反對，卻會漠不關心。對於基督徒本分的見解，在實質上，與本仁大路歷程的傳道者無異。『逃避將來的忿怒！』『容容碎碎地容或有人注意所作的見證，而悔罪改過，直如行將被烙之牲畜，躲避烙鐵的痛苦而已。不拘他們聽從與否，傳道者總是盡他的本分。等到選民的數目滿了，基督就會降臨，被迎接進入祂的國度。基督徒渴慕和祈禱的大目標，是必須如此的。』

(乙)教會的。這名詞指着一般理論，以爲尋獲人類歷史的秘鑰，就是在乎人類逐漸地組成一種單純的社會，爲基督教會所統治管轄。這種概念，最初在奧古士丁的上帝之城中發表，在羅馬教中，就達到極其完全表現的地步。在羅馬教的人看，這宇宙乃是鍛鍊世人的場所。世人須受訓練，以使得着靈性的生活，而教會就是上帝所差派的訓練機關。因此，上帝將一切需要的權柄，賜給教會，世界是否進步，可以視教會運用這權柄是否達到完全的地步爲斷。凡是攔阻教會權威的，無論是思想方面的，或是實行方面的，都是邪惡的，教會當盡力將這種邪惡的反動打倒。因此，在教會和俗世之間，劃定了鴻溝，一切屬靈的價值，都由教會測驗。

羅馬教的教會觀，上文業已討論，此處用不着重述。不過提醒一句就夠了，我們可以注意基督教的宇宙觀，在實行上具有何等深切的意義。就好的一方面說，可算這種見解，幫助把今生的生活，歸納於宗教的價值估定之下。在宇宙和人類經驗的各方面，包含着種種神聖的用處和意義，爲千禧年前派所放棄，而讓給那惡者的。（如惡者組成國家和種種社會的機關）都被羅馬教的教會觀所恢復了。它代表上帝把教會深植於現世的生活之中，證明現世是具有神聖之性質的。但是爲要達到這種目的，卻把倫理的價值混亂了，如把一些演成新的惡事，較之舊的惡事，有過之而無不及的，認爲具有價值的事體。將宗教的與教會的混爲一談，卒至使進化的最後測驗，成爲非道德的；對於基督的教訓，雖沒有否認，而對於耶穌福音中具有特殊性格和革命能力的種種要素，卻忽略了。在耶穌看，天國的名詞，已經變化過來，含有一種新的內容。耶穌所要設立的政府，乃是富有父母之愛的，不啻一個家庭，並非一個國家。而在羅馬教看，教會乃是一個國家，含有政治的意味，而教皇就不啻屬世的該撒。因此，在教皇的歷史中，往往有爭權奪利的事體，鬧得有聲有色。更正運動產生，正是拯救教會脫離以教會爲專制帝國的謬見。

(丙)個人的。最後，凡以上帝與個人的關係，去表示上帝對於世界之目標的見解，都是屬乎個人的解釋。這種關係的見解，或許不是一致的。或許像阿美尼亞主義，以這關係為個人的試驗；或許像喀爾文主義，以這關係為揀選的恩典。但在任何方面，都以生命的意義，視上帝對於個人的態度如何為斷，而宇宙的意義，就是：宇宙是上帝對於個人實施計劃的場所。

將這種見解形成一種清楚的理論，乃是更正運動的工作。更正主義，就以申張個人的權利為出發點。更正的方式，不一而足。路得着重因信稱義，喀爾文則着重神命；名異而實同。任何方面，都反對以教會為中保的必要，都認定宗教的精神，在乎個人靈魂與上帝所發生的關係。

這種着重個人的見解，有它的優點。它引人重新注重宗教所具倫理的和屬靈的元素，也把羅馬教所詭病的，重新發揚其神聖的性質。它堅決地主張聖經為個人真理的惟一標準，使人類對於聖經所描繪的基督形像，重加記憶。尤其要緊的，是它堅持俗世的生活，是神聖的，有如凡屬信徒都可任聖職的論調中所表示的。但是它雖屏除舊的觀念，卻換湯不換藥地介紹一種與舊觀念相表裏的新觀念，就是：去掉俗世與神聖的區別，而代以選民與非選民的區別。人類分為兩部分——一部分是定要得救的，一部分是規定滅亡的。誰得救，誰滅亡，都視神命為斷，二者的結局，都是上帝榮耀的表現。宇宙的意義，就是為實現這種雙重目標的場所。阿美尼亞的主張，如意志論所舉的，固含有重要的意味，但是對於宇宙所取的見解，亦大致如是，並無新穎的貢獻。在阿美尼亞看，宇宙之所以為宇宙，仍須對於上帝與個人的關係，加以周密的考慮，在喀爾文的看法，亦相差無幾。

這種見解在實際上的影響，乃是要產生獨立不倚的強健人格，（如清淨教徒。）有的地方（如日内瓦、蘇革

蘭、新英革蘭的清淨會社等）且組成了小小的會社，其倫理上的嚴謹和清潔，達到高尚的程度。但是這見解對於劃分判然的宇宙觀覺得滿意的程度，甚至比羅馬教所感覺的，還來得高些；在這見解極佔優勝的時候，對於基督教為向外宣傳的宗教一點上，竟發生隔閡，殊欠明瞭。

今日我們正在看見一種方興未艾的反動，反對這種太過的個人主義。在近代的思想中，已經形成一種天經地義的見解，就是：上帝的統治，既是個人的，也是社會的，而神國的觀念，又復湧現於神學的思想之中，——這點在較先的更正主義之中，卻是少有提起的。這種概念的關係如何，對於這些較先的解釋，又應如何避免其缺點而保存其中所含真理的要素，這正是我們現在所要考慮的。

三 近代思想中的神國觀

近代思想，對於神國觀的貢獻，大都在乎一種較為清楚的眼光，看出人格的社會性，這種名詞，不過是表示近代對於生活的一貫性，有一種認識而已。照近來的心理學看，所謂人格，大致是一種社會的概念，乃是個人由環境而來的種種所形成，所謂訓練之過程，這過程就是宇宙發展的大過程之一部分，而宇宙本身，就是這種大過程所表演的場所和節目。

我們說人格是社會的概念，指着兩樁事：第一，我們所謂人格，由社會的種種影響所產生；第二，藉着社會的種種關係，方能實現人格的性質。孑然孤立的個人，根本就沒有這應有的東西。一個人要真正表現他自己，非出去為他人着想，向他人施愛不可；他所以稱為個人的特殊性格，正是在乎他從別人受過某種影響，也在某種事上影響

過別人。那末，說個人與社會，在思想上，永不會分離的，自是言之成理。二者不啻社會的思想之兩端，分離則不完全。個人的生活，不特缺一就不完全，而且缺一就不存在。

將這種說法，用基督教神學的詞句繙譯出來，它的意義就是：神國乃是圓轉周到的神學概念。上帝對於個人的關係，並不是與祂對於基督徒之社會關係漠不相關的東西，實則個人的關係，乃是藉着社會關係有以實現的。基督徒的個人品格，既是由神國的種種影響所形成的，可見這種品格，必須藉着神國的種種關係，方能表現。一種非社會的基督教，是說不通的矛盾詞。所謂教會主義，不過是就着這種熟悉的真理，誇大其詞罷了。

這種對於上帝之目標的見解，在神學和倫理學上，都有深切悠久的結果。第一，它含着個人的得救，決不能與神國的設立分開，而自己成爲目標。基督教的理想，寓於一種由多數人所組成的團體之中，在這團體裏面，個人之與個人，團體之與上帝，都有一定的關係。一個人祇要成爲這團體的分子，就已得救；因爲他與其他分子發生正當的關係，就已幫助他了解上帝對於宇宙的計劃。

這種原則的涵義，對於基督教的倫理思想，也有重要的關係。它廢棄一切片面的倫理學說，這些學說以爲人類達到完全地步的理想，純然是就着個人靈魂與上帝的關係而發表的。人對於他的鄰居的態度，不特不視爲自己之道德發展所利賴的，甚至以爲與親近上帝的事體也是無所補益的，在這論調看來，等着完全的聖潔達到的時候，人與人的關係，行將成爲無足輕重的，惟留着人與上帝的關係而已。這種論調，是神秘的理想，卻不是基督教的理想。在基督教中，人與人的關係，總是他與上帝之關係相輔相成的元素，自現今以至永遠，都是如此的。

然而這並不是把個人價值之相輔相成的真理拋棄。實則基督教的歷史，都極力尊重個人，其尊重的程度，沒

有別的宗教駕乎其上。這理由是很顯然的。耶穌所提倡的愛和服務，祇有倫理的人格，纔能實行出來，纔能彼此尊重自己的價值，然後方能尊重他人。社會的價值，須由該社會中男女的品格來衡量的。基督教所表示的神國理想，正是想到一種社會，其中以耶穌的品格為衡量一切人類生活的標準。將這種真理，重新發揮，以針對忽略這真理而立的非倫理標準，乃是更正教的無上工作，也是它對於神國理想的永久貢獻。

談到這點，我們就已接觸基督教福音中的具有革命性之處。就着耶穌的品格，為人類所具的可能性，作大處着眼的解釋，然後社會的認識，和進步的盼望，乃可擴大範圍，把人類不足齒數的分子，包羅在內。這種博大精深的改變，乃是耶穌所發表關於聖父之教訓而產生的結果。基督教對於個人價值之信仰的真正根據，就是在此。耶穌為上帝的兒子之經驗，將世人提高，超乎轉瞬即逝的程度之上，並使世人在宇宙中，佔着長遠悠久的地位；照樣，耶穌在世人裏面，看出同樣的能耐，對於他們的可能性，存着同樣的判斷。將自己為毫無價值的原故，作無謂的犧牲，不特是愚不可及，而且是大錯特錯。以一切的人類，為值得愛惜、值得犧牲的對象，聖父的無上愛義，就是在此。

因此，照着基督教的見解，真正的目標，既不僅是個人，也不僅是社會，乃是個人在社會中有充分的發展和實現。就大體說，社會比較個人重要些，因為祇有在社會之中，纔能找着一種名詞，足以描述上帝的計劃，就小體說，個人比較社會重要些，因為所以使社會有價值者，乃是在乎社會為訓練個人品格的學校。因着這種互相表裏的關係，耶穌雖是個人，卻能把真正的社會理想，向我們啓示。祂所處的時代，雖尚在狹隘的階段，但在祂與人們交往的事體之中，卻表彰一種精神，正是一切人類關係所應採取的。

就着神國為一種屬靈的和普遍的理想說，神國觀念，與一切局部的、暫時的目標，截然不同。例如，它與經濟的

理想，政治的理想，和智識的理想，都迥然異趣。經濟的理想，目標在財富的出產加增，和支配均勻。政治的理想，目標在國家的發展和完全。智識的理想，以人類知識的進展，測驗人類的進步。基督教對於這些目標，並不發生甚麼切要的關係。它是一種屬靈的宗教，它的單純目標，乃是創造而又訓練個人。凡與形成品格無甚關係的，它都一律漠視；反是，它都一視同仁。

這些原則的涵義，可用近代的神國觀與千禧年理想的比較來闡明。以往的千禧年理想，對於社會之政治的和經濟的機關，取兩種各走極端的態度。在一方面，它將社會中種種機關的重要性，過於誇張，甚至將基督教理想本身，看為經濟的或政治的形式，認定神國不啻一種世上的政府，其中的繁榮和公義，用自然的方法，是高難達到的，非藉着超自然的方法不可。而在另一方面，它對於社會所有的機關，存着一種毫不妥協的敵視態度。它發覺世上極大的罪惡，莫過於把基督教的屬靈目標，與俗世之局部的、次要的目標，混為一談，僅僅藉着改造環境，而不改造內心，以求拯救；而因此所產生的禍患，如不將社會組織的本身和它一切事功，毀滅淨盡，絕無他法解救。

這些態度，在近代的人看來，沒有一種是滿意的。與這些蘊淺的千禧年觀迥不相同，基督教的目標，純然是屬靈的，這是顯而易見的。任何政治的或經濟的組織之形式，不能認為基督教的目標，任何特殊之哲學的或科學的理論，不能束縛這樣的目標。然而在另一方面說來，想把基督教的概念，與這些相反的見解，絕對脫離關係，卻又辦不到，這也是顯而易見的。品格是一件複雜的東西，在它的內蘊之中，包含着許多影響。不合式之政治的和經濟的組織，狹隘錯謬的觀念，紛至沓來，兼收並蓄，往往形成人們改進道德生活上之障礙，這是司空見慣的經驗。惟其如此，對於基督教的忠心，引着我們務要把這些障礙物掃除。因此，政治的活動，經濟的改革，和智識的探討，雖不配列

爲目標，卻可用爲工具，而成爲建設神國於人間之繁劇過程中的一部分。在這理想的社會中，每種正當的人類興趣，都會得着滿足，每種人類的志願，都會找着它的出路。肯定這一點，我們就不會肯定于禧年觀所持的真理。

這種博大的神國觀，包羅人類的種種活動，就不啻基督教的宇宙觀之鑰匙。在基督徒看來，宇宙的意義，在乎宇宙是逐漸實現神國的場所。在一方面，這點含着神國與上帝是截然不同的；在另一方面，這點含着神國是倚靠上帝的。而且，這種見解，也解釋基督徒對於宇宙所存態度的類似衝突。無論在甚麼時候，凡不了解基督教之觀念的，就是惡的，——就是要攻擊的仇敵，如可能，就應當有以制服。凡能用以實現基督教之目標的，就是善的，——就是上帝的啓示，就是上帝的創造物。後一種見解是基督教的基本信仰，在創造論和神佑論裏，這種信仰，就會自行表現。這種基要的信仰，究應如何與惡的事實相符合，就形成所謂「神義論」的問題。

第十三章 宇宙爲實現神國的場所

上文已述及基督教的宇宙觀之三種要素，就是：（一）眞存在，（二）倚靠，（三）適應基督教的目標。現在講按條申論之。

一 宇宙的眞存在

基督教反對汎神主義，而確定上帝與宇宙是判然不同的。宇宙並不僅是上帝的一部分；宇宙固有它的眞存在，是上帝的興趣、慈愛、和保護所寄託之對象。

這種真理，在哲學和宗教裏，都是相同的。宇宙的實在，在思想上所以能成立者，一方面由於意識的事實，在意識中，分辨主觀與客觀，一方面由於意志的事實，在意志上，發生反感的經驗。宗教的經驗，在責任、價值、本分、子職、等事的感覺上，證實它自己的實在。如果人與上帝沒有區別，沒有他自己的存在和責任，那末，基督徒的生活，定會毫無意義的。

這幾點普通的考慮，在惡的事實上，尤其顯得清楚，因爲在惡的事實之中，上帝與宇宙的互異，表示得極其鮮明。基督徒對於罪惡的意識，認定是受造之物的意志與上帝的旨意相背馳，這種背道而馳的存在，無論作何解釋，在上帝看是眞實的程度，與世人所看的無異，而且形成了一種障礙，爲上帝所繼續不輟地要努力除去的。

這種眞存在，並不限於人世界。就是個人生活所實現的物質宇宙，也是有眞存在的。物質宇宙，在上帝看，如果

是實在的，就着基督徒的信仰說，在我們看，也是實在的。如果上帝了解我們，如同我們自己了解自己一樣，如果祂能同情於我們的憂愁、重擔和顧慮，那末，我們所處具體的物質宇宙，在祂看，必定是真實的。耶穌的教訓，正是如此。祂所表彰的天父，不特保護世人，也眷顧鳥雀花卉。

雖然，如果我們斷言人類經驗的世界，在上帝看是有真存在，也有真意義，我們卻是必須小心，不要以為存在的意義，僅僅限於我們自己所了解的。道德的中心主義，以為整個的宇宙，完全是為世人而創造的，這種主義，乃是誤解基督教的神國觀所發生的結果，初期的基督徒信仰，以為人類為靈界的天使天軍所環繞，將天使與世人同列，以為同靠基督，與上帝復和。我們現在卻沒有先輩那麼大的膽量，敢於武斷無形界的事體。但是武斷主義的惡例，莫過以下的假定：以為在一個這麼廣大無邊的宇宙之內，除上帝以外，世人就是惟一有道德有理性者，而宇宙所含的惟一靈意，就是表明上帝與我們的關係。在近代科學所發現的無限時間和空間裏，上帝對於其他一切有道德有理性的品類，究有甚麼道德的目標和屬靈的交通，我們祇好關疑，祇好說不知道。我們的信仰，不過是：無論在何處，一切生命的意義，都是在與基督所啓示之聖、智、仁的天父所發生關係裏面找着；而我們運用我們不健全的能力和狹隘的眼光，對於自然界，並所謂下層階級所感覺的興趣、希奇和快樂，必定絕對為上帝而存着的。

在上帝看，宇宙是實在的，這種立論，就引起上帝的超越性。上文已經論及，所謂超越性，乃是神聖人格的別名。它表示上帝雖是貫乎宇宙之內，卻不是囿於宇宙之中，上帝不特是生命和能力的來源，也是標準和理想的來源。就超越性的觀點看，宇宙不特是上帝活動之場，也是祂的目標運行之所，而宇宙間所以呈現不完全之狀者，乃是由於神聖的目標，尚未在這場所裏面實現，神聖的計劃，尚未完成而已。

二 宇宙的倚靠

基督教宇宙觀的第二種元素，就是倚靠。基督教斷言上帝既已創造宇宙，就能按照他自己的目標以管理而指揮之，這樣的持論，恰與二元論相反。

這種認識，在哲學與宗教，也是一致的。哲學將萬有推之於究竟，而宗教卻將萬有歸諸上帝。哲學家論述現象之息息相通的關係，和定律的普徧性，這種真理，在宗教中，亦有殊途同歸的陳述，如在史萊馬赫的宗教定義中，以這真理為絕對倚靠的直覺，又如在韋斯敏斯德的定命論中，以這真理為上帝「自由地而又不變地命定一切經過的事物。」

哲學上對於倚靠的認識，是由相互關係的經驗得來的。無論時間多麼久遠，年遠代湮中的事物，我們仍可尋釋其原因。我們的思想，無論想到多麼遼闊的空間，我們仍可發現同樣息息相通的關係，和互相為用的倚靠。太陽的地位，由行星而規定，而行星的軌道，又為太陽的地位所支配；窮望遠鏡之力所能發現的極遠星辰，仍是屬乎使蘋果從樹上掉下之勢力系統的一部分。

人類的的生活，亦具有同樣的倚靠性。人類住在非他所選擇的種種環境裏，又為種種非他所創造的勢力所支配。人類越認識自己，就越明白他受遺傳和環境的限制之程度為如何。他與萬物似乎不同的自由範圍，漸漸為心理上的內部限制所縮小。誠然，最初由內部的生活中，發現倚賴性，然後推想於外，又發現宇宙的倚靠性。

哲學的結論，為宗教的經驗所支撐。保羅對雅典人說。我們的生活、動作、存留，都在乎上帝。這種真理，在一切的

偉大宗教中，都有相當的認識。但是基督教卻爲着這種舊真理，藉着我們所倚靠之上帝所具品格的啓示，加上了一種新穎的意義。基督教所啓示的天父，對於祂的兒女，愛護備至，沒有窮盡，祇要兒女們順服到底，其結果就是完全的自由。凡在作基督徒的經驗上，造詣極深的，感覺常常倚靠上帝的心就極切，而且常常準備着證明他們活着，不是自己活着，乃是上帝的靈在他裏面活着（加二：20；弗二：8至10。）

與上帝貫乎一切生活之中的發現相發明的，就是神聖內蘊性的認識。如超越性一樣，這種內蘊性的字樣，含有一種道德的和玄學的意義。這字用在基督教的神學裏面，並不是指着上帝充塞各處，好像一種實體的東西一樣，乃是指着上帝的知識和能力，洋溢宇宙，沒有障礙。因此，宇宙充滿着意義和美妙，生命也包含着快樂和希望。在這廣漠無邊的宇宙之內，我們仰觀俯察，所觀察的，無論是極小的元子，或是極遠的星宿，無論是極低下的生物，或是極高尚的生命，無論是人類的需要、願望、和種種可能性，我們在在可以發現基督所啓示的全能天父，連行祂的聖、智、仁的旨意，自強不息，進行無礙，無往不極其靈活充實之妙。

三 宇宙適應基督教的目標

基督徒之宇宙觀的第三種要素，就是適應。宇宙既是倚靠上帝，又是祂的目標表現的場所，當然也是適合於實現這種目標的；簡言之，宇宙乃是適應基督教之目標的。

在物質的宇宙裏，這種適應，就是實在的。物質宇宙的本身，固然不是一種目標，但是爲要實現基督教的目標，它卻是不可少的。人的生命發展，必須接觸自然界。從自然界裏，我們可以學着具有極其高尚屬靈之價值的功課，

——如定律的功課，秩序的功課，倚靠的功課，謙遜的功課等。世人藉着自然界，可以培養美感和神秘觀。默想自然界的奇妙，就是以使敬畏心清醒而深刻。康德對於道德的定律，固有深刻的尊敬，而其對於星光燦爛的天空，也具有同樣的寅畏。

然則物質宇宙就是善的了。它助着達到一種屬靈的目標。基督教拒絕一切以物質為惡的論調；而與這些論調相表裏的一切隱逸主義的原則，也一律排斥。自行節制與自甘犧牲，乃是基督徒的德行，但是與由以物質為惡的二元論所產生的自制自克，卻是截然不同，因為其中固含有別的用意（參林前八章又羅馬十四章）。

這種原則，在人類的生活中，也是實在的。世人也適應於實現基督教的目標。誠然，我們首先遇着這種目標，正是在世人中間。自然界不過是上帝的工具；世人乃是祂的僕人，祂的兒女。在人類的心靈裏面，藉着信心，表現着種種品性和種種能耐，誠然是像上帝的，也具有種種願望，除作上帝的兒女之外，是不能滿足的。

一切人類的關係之間，也存着適應的定律。人類種種偉大的機關，不啻訓練神聖真理的學校。在家庭之內，世人學習順服、忠心、信實、友愛。藉着國家，世人練習大規模的互助與合作。在他自己以外，甚至也在他的同類以外，發現一種目標；他為天國的無尚目標，受着訓練，去努力促其實現。國家的功課，與家庭的功課，都合併於教會之內。在教會裏面，這些淺近的關係，表現着神聖的意義。人的思想，遠超輕暫淺近的關係之上，而有以游心於無形的而又永久的關係之中。藉着對於人類關係和友誼經驗，他學着看他自己，是聖父上帝的兒子。

更可進一步講，就是宇宙間的惡，上帝實利用之以提倡基督教的目標。惡的存在，其解釋無論如何困難，然而仍然可說它是被善控制。這一點在道德界和物質界都是實在如此的。藉着痛苦和罪惡，世人學着對於他自己實

有無限價值的種種功課，也使他在天國的工作上，有參加的資格。他從努力掙扎以戰勝痛苦和罪惡之中，不特使他自己的品格增長，而且對於上帝的品格，也越發清楚地了解。所以勝過的詳細條目，雖尚模糊不清，最後的解決，雖尚隱藏未露，但基督徒的信仰，對於勝過的必然性，卻是毫無疑義的。喀爾文派和阿米尼亞派，對於這點的持論，或許互異，而他們卻一致相信，等到目標達到的時候，就是那些似乎與基督極相背馳的種種經驗，在促進基督教的目標上，也有相當的地位。

論到惡，我們就碰着基督教宇宙觀的根本問題。宇宙既為一位良善的上帝所掌管，何以惡事在宇宙間，竟又如此瀰漫充斥，如此根深蒂固，這個問題，究應如何對付？我們固相信這宇宙誠然是上帝的宇宙，也是所以實現祂的目標之宇宙，但是對於這種信仰，究應如何圓滿解說？這就是所謂「神義」的問題。神義問題有兩方面：在身體方面為痛苦的問題，在道德方面為罪惡的問題。

二元論將惡劃為一種與上帝相對立的能力，除這些論調不計外，對於痛苦問題的主要解決有兩種。第一，是果報的，無論是個人的痛苦，或是種族的痛苦，都認為作惡的正當刑罰和必然的結果。第二，是教育的，以痛苦為神聖訓練的工具，先施之於下等的族類，然後施之於世人。

極簡單的果報論，就是以個人的痛苦，為個人犯罪的證據和結果。因此，在舊約中，我們可以找着許多處，肯定痛苦就是應該受罰的證據，稍為仔細思索，就會承認這種廣泛的肯定。經驗表明着，義人受苦，無異惡人，甚或有些惡人，似乎毫不受苦。這個問題正是約伯記和許多詩篇所論及的。就個人的立場說，祇要我們的注意點限於今生，這個問題，似乎沒有甚麼解決的餘地。對於來生一起信念，於是果報論，就有言之成理的出路，一切不能解決的問

題，都可推到死後的審判。

變相的果報論，以原罪解釋個人的痛苦。兒女受痛苦，因為他們由遺傳裏得着他們父母犯罪的結果；普通人類所受的痛苦，因為與亞當的墮落有關係。保羅在羅馬書中，與古士丁和喀爾文，在他們的作品中，都是這樣立論的。這種持論，着重個人論調所忽略的一方面，因為它注意遺傳的事實，也認定痛苦的問題，不特是個人的，也是社會的。但是僅恃這種持論為完全的解決，卻是不夠的：第一，因為將兒女的痛苦，解釋為祖宗的結果，固可避免一種困難，卻又引起其他的困難；第二，因為經驗證明，在痛苦中，含着一種要義，完全是不能用刑罰的字樣去表明的。

對於痛苦問題的第二種解決，是以痛苦為具有教育性的。照這見解，在痛苦中，含着神聖的訓練的工具，這工具先施之於下等的種類，然後施之於人類。它所藉以言之成理的，一方面是由觀察生活的情形，表明人從受苦之中，學習種種功課，對於他的安全和訓練，都有極其重要的關係；另一方面是由基督的經驗，在基督的十字架中，看出極其高尚的意義，闡明痛苦實含有醫治的和提高的能力。

痛苦含有教育的意味，乃是近代科學所教極其清楚的功課之一。就着一種見解看來，科學表明痛苦存在世間，年代久遠，不啻使痛苦的問題越發深刻；但是就着另一種見解看來，科學使受痛苦者離開痛苦的環境，以解除痛苦的苛暴性，實是減輕痛苦的程度。近代的心理學，表明痛苦能敲進入意識的深處，乃是我們生活工具所不可或缺的要素。用比較的定律，痛苦使我們極其高尚的快樂實現。藉着痛苦，我們纔感覺我們的需要，並且受痛苦的警告，使我們應付臨近的危險；如果沒有痛苦，我們在生存競爭之中，就毫無把握。痛苦發展的程度愈高，能耐就愈大，而功用亦愈切。

這些考慮，對於觀察動物所受痛苦而發生的困難，雖不能完全解決，卻總要減少許多。動物感覺痛苦的程度，無論如何不及人類的敏捷，但在動物的生命中，痛苦卻是一種常有的而又重要的要素，乃是毫無疑義的。爲着這樣的事實，果報論是不能解釋圓滿的。教育論卻表明痛苦是動物發展所必要的，無異人類發展之需要痛苦，因此，使痛苦在神聖統治的複雜系統之中，佔着相當的地位，這系統由下等動物開始，而登峯造極於人類。

達到人類，痛苦又進入一種新的階級。於身體上的痛苦，又加以思想上的痛苦。良心甦醒，罪惡和咎戾，都成爲熟悉的事實。那末，痛苦又成爲一種道德訓練的工具，有如動物界中，痛苦是一種身體訓練的工具，而受苦一事，既是果報的，也是教育的。從這點看來，痛苦的問題，與罪惡的問題，實有互相表裏的關係，而基督教對於解決痛苦問題的貢獻，祇能藉着罪惡問題的解釋，以解釋之。

講到罪惡，我們就達到宇宙的最後問題了。痛苦的事實，固可用想着高尚的目標，去加以解釋。罪惡的事實，似乎含着的一種永久的矛盾性：任何理論上的解決，總是不能與上帝的善和能力相合無間的。因此，有許多神學家，往往乞靈於某種形式的二元論。其中最普通的一說，就是以自由的意志來解說罪惡的事實，以爲自由的意志，具有相反的能力，因此發生罪惡。照這說以推，上帝既創造自由的代表，就將祂自己限制了；這種自行限制，乃是創造有道德者的必要條件，在這種限制之中，就生出罪惡的可能和罪惡的事實。

這種見解，如果順序想去，就會發生損害神聖管理的困難，因此，連實現基督教之目標的把握，也動搖了。若是上帝創造世人，不能制止他犯罪，到底有甚麼理由，使我們相信祂永遠是這麼辦的？神學通常所用的工具，就是自由，（實則是限制上帝的能力），將罪惡介紹於世界，不啻是說，如要上帝的管理，恢復到完全的地步，就非有罪惡

不可，這一點，原是要解決理智上的困難，反又激動宗教上的情感。如果上帝現今能發管理自由者的行動，而又不妨礙他們的自由，那末，祂必定常常能設辦到這着的。但是，果如是，祂必要在自由的事實之外，另有一種理由容許罪惡。

於是，有許多神學家，將教育的原則，應用於罪惡的問題。他們對於澈底的泛神教，公然贊同過分的罪惡，雖是表示反對，卻以為罪惡一物，在啓示神聖的計劃之中，也佔一種必要的地位。照着這種見解，不特是罪的可能性，而且是罪的本身，在世人之道德的訓練上，都是不可或缺的要素。由這種共同的出發點，產生兩種不同的見解。第一，就是歷史的喀爾文主義之神義論，在罪惡之中，看出一種最後的事實，按着神的定命，是要永遠存在的，並且解釋說，罪惡一物，是彰顯運用神聖慈愛和公義所必需的。第二種見解，與上帝的品格觀，尤為符合，惡之所以存在世間者，原是要藉着它，促進世人越發親近上帝，越發提高他們自己的品格，比較任何其他方法所達到的，為尤高超。換言之，在得救的經驗裏，得着罪惡的解釋。

與其說這種解決是思辨的，不如說它是實際的——它是根據於我們所發現的種種生活情形而形成的解決。如有人問，何以情形是如此的，我們不能為道德上的惡答覆，正如我們不能為身體上的惡作出答案一樣。我們所能辦到的，乃是要表明，在我們所知道的宇宙之中，罪惡在促進我們所視為最高尚的事物上，佔有一種地位。我們不能從思想上抹煞罪惡，而同時又不抹煞我們所認為最寶貴的。

罪惡的教育功效，可從宗教生活的各方面以闡明之。罪惡對於我們的上帝觀，交誼的意識，和服務的理想，都發生影響。因此，藉着罪惡，和罪惡在我們自己的生活，上並我們所親愛人們的生活，上所發生的結果，我們纔學着

我們如何需要上帝，如何常常倚靠上帝，纔有拯救和力量，這樣的功課，是從任何其他方法所不能學到的。藉着罪惡和罪惡在世間所釀成痛心疾首的蹂躪，引起我們極其高尚的同情心，和極其完備的熱忱，使我們學着基督徒服務的意義，並從事基督化的服務，應付甚麼代價，可得甚麼報酬。最要的，藉着罪惡，並罪惡如何爲十字架所勝過，使我們學着在基督裏面，看見上帝，也學着上帝的愛是何等長闊高深。

不視這些經驗爲孑然孤立的事實，而視之爲神聖訓練制度的部分，則世間所充滿的種種痛苦，都會得着一種新穎的意義。痛苦的存在，不特不證明宇宙是不神聖的，而且反成爲上帝的工具，用以教授極其深遠的功課，使我們在受這訓練之後，宜於與上帝交往。藉着痛苦，在我們裏面，形成基督那樣的品格，並使我們能殼享受痛苦之後的至樂，是由同情心所發生的。所以，就着字面上的意義說，十字架對於基督徒成爲『上帝智慧』的極高證據，這話是實在的。

困難仍然存在，因爲全體並不都是基督徒。基督徒的經驗，固然能使我們相信一切的惡，或許可以用爲輔助善的目標；但惡的本身並不證明這一點。這種證據，仍須俟諸將來，等到基督的靈將全體都變化過來，然後纔可證明。這就是基督徒相信靈魂不滅的根由。如果基督教的宇宙觀是對的話，我們現在所見到的，不過是遠大歷程的一部分而已，這裏的工作，不過纔開始，並沒有完成，將來總會完成的，而今生的狹隘經驗和有限眼光，將來會用來生較大的生命和較廣的知識來補充。這種盼望所取的種種形式，和其所以形成的根據，後來我們會詳加討論。現在不過請注意一點就夠了：痛苦和罪惡的經驗，形成「神義」的問題，所以引起這問題發生，而仍然使它活潑地存在的勢力，必定不小，這是可斷言的。講到這裏，我們正是向着信仰的大冒險前進，而相信上帝像基督，乃是這

種信仰的極其高尚之表現。

第十三章 宇宙爲實現神國的場所

第十四章 上帝對於宇宙的關係

在以上所討論的光線之下，我們必須了解神學對於上帝與宇宙之間的關係，所發表的種種言論，計有三種，就是：創造論，神佑論，和神蹟論。每一種都與基督教宇宙觀的永久要素之一相合。創造論確定宇宙的真存在；神佑論表示宇宙倚靠上帝；神蹟論證實宇宙適合基督教的目的。請逐條討論之。

一 創造論

我們說上帝創造宇宙，乃是指着我們所住的宇宙，和宇宙間的萬有，都策源於上帝之全智全能的活動，這位上帝的品格和目標，就是基督所啓示的。照着基督教的信仰，現今宇宙所包羅的理性和目標，自始就已存在，並且保證至終仍然繼續存在。

照着較舊的神學，創造論大都是論列自然界的，上帝在重生裏面的創造活動，列在救贖論中。爲要反對二元論，創造論斷言宇宙的體質和形式（從無造有）並宇宙間一切屬物質的和屬靈性的，（上帝是萬有的創造者，無論是有形的，無形的，）都是由上帝而有的。至於創造的時間和方式，卻有解釋不同的餘地。有少數神學家，跟着奧利金的永造論，而贊成奧古士丁的持論，以創造爲經過長期之歷程的，亦復不少。一代以前，大家接受的見解，以創造的日子，爲普通每日二十四小時的日子，上帝在一個禮拜之內，就造成宇宙，這種見解，乃是更正運動，根據字面解釋聖經所產生的結果，與上文業已討論不適合的啓示觀，如出一轍，引起神學與自然科學發生衝突，其激烈

的程度，較之更正教與羅馬教的衝突，有過之，而無不及。

對於較舊神學的宇宙思辨所發生的反感，曾經引起一個問題，就是：可否令基督教的神學，完全放棄創造論，不加討論。他們問，橫豎宇宙存在這裏，又是歸上帝掌管，這就夠了，何必管它是誰造的，又何必問它會否被誰創造過？我們固可承認與基督徒信仰有密切關係的，乃是上帝管理的事實，並不是宇宙所以形成的方法。然而這種絕對確定的管理，正是創造論所要表明的。基督徒在這裏的興趣，與我們曾經考慮關於全知全能之品性的興趣，是一樣的，而規定我們對於所探討問題應取態度之原則，也是相同的。這裏無異那裏所規定的，務須將那些大都具着哲學和神學興趣的問題，與特別具着宗教興趣的問題，分辨清楚。與基督教神學有主要關係的，乃是具有宗教興趣的問題。

哲學的興趣，是要探討創造性質的問題：究竟是暫時的，或是永久的；究竟是從無造有的，或是有賴於某種根據的（如馬提紐的創造論，以空間為根據），就着這種根據，神聖的活動，纔可進行。凡屬這一類的事體，在基督徒的信仰看來，都是無足輕重的。在基督徒看，從無造有的真正要義，乃是在乎它否認一些不適合的論調（如二元或流出的），或與宇宙對於上帝的真存在觀相衝突，或與宇宙完全倚靠上帝的見解相背馳，或與宇宙適應實現基督教的目标之要義相牴牾。

科學的興趣，是要探討創造的歷程（宇宙起源論）。在以往的基督教神學中，對於這問題，發生一種間接的興趣，就是以為這問題與聖經的權威是有關係的。對於啓示，如果取一種較為妥善的見解，則這種顧慮，自然消磨於無形。神學儘可讓科學去運用冷靜的頭腦去研究宇宙形成的過程，不過為神學本身保存着具有較為重要的

意義和目標之問題而已。對於宇宙的根柢和宇宙的發展，無論存何見解，祇要與倚靠上帝並適應祂的目標相符合，在基督徒的信仰看來，都可認為滿意的。

雖然，基督徒的信仰，對於哲學的和科學的理論，僅就哲學和科學本身着想，固取漠視的態度，而經驗表明，我們在許多不同創造論中，固可生活無礙，但是基督徒卻是不得不與所處的智識環境相調和，這也是切要之圖，不可忽略的。因此，在近代科學所肯定廣闊統一的宇宙之中，就會自然而然地視創造為一種永久的過程，而不以創造為一串孤另的、獨立的作為，表示在現象與靈根之間，（就是唯心哲學所認定的宇宙真體）有一種繼續不輟的關係。這雖以創造為永久過程的概念，在較舊的神學中，業已濫觴於保存論中，不特在智識方面是較為相合些，而在宗教方面，尤較為滿意些。信仰所尋求的上帝，並不是在既往有一次的活動，此後就停止祂的工作；祂乃是一位常常作工的上帝，祂使人有生命，有改變的能力，是世人在任何時間之中，確可尋求而得的。以基督教的上帝為創造主，最可靠的證據，乃是在基督裏面所得新生命的經驗，在這經驗中，我們藉着聖經，與神同工。

清清楚楚的基督教創造論，乃是：宇宙是上帝所造出的，也是為上帝的目標而造成的。基督教的信仰，發現這種目標，在乎產生像良善上帝的人物，也在乎他們與上帝藉着聖潔之愛所形成的團契。因為我們今日所知道的宇宙，正是要達到這樣的目標，所以我們相信這宇宙策源於基督所啓示之聖潔仁愛的天父。講到這點，目的論的觀念又是佔優勢的。我們所論列的世界，並不是一成不變而又含着罪惡的現今世界，乃是由基督之十字架所變化的宇宙，我們的信仰，領會着認定這宇宙，不啻是神國的訓練學校。

二 神佑論

因爲創造論將宇宙的根柢，推之於上帝，所以神佑論表示上帝對於祂所造的宇宙，在現今發生甚麼關係。我們說神聖保佑的時候，乃是指着整個的宇宙，和宇宙間的萬有，都是由基督所啓示之聖、智、仁的上帝所維持支配。較舊的神學，視神佑中的神聖活動，一方面爲保存，一方面爲治理。在保存之中，上帝維持祂所造的受造者之存在，無論是物質的，或是靈性的，祂都一律保存；在治理之中，祂指揮支配他們，以適合祂所規定的目標。保存繼續創造的工作，保存乃是能力的運用。治理實現創造的目標。治理乃是智慧的施展。除神聖的定命之外，一切所遭遇的事體，都有神聖的保存和治理呈現於其間。上帝維持指揮的活動，施之於最大的事體，也施之於最小的事體，達到善事，也達到惡事；不過須知上帝並不贊成道德上的惡，也不可以祂是負罪惡之責任的。

在這些普通的限制之內，對於上帝與宇宙間之關係的解釋，有大相懸殊的差異。自來神學的理論，都染着大相懸殊的色彩，由有神論，以至於幾近汎神論的見解，都是差異的範圍。在一方面，有一種走極端的論調，以爲在創造之中，上帝將種種權柄賜給受造之物，從此他們可以自行運用。就着這種見解看，世人的舉動是自由的，除上帝藉着神蹟故意干涉宇宙間的事體以外，舉凡一切所遭遇的，都能用上帝所設之次因的活動以解釋之。而在另一方面，又有一種見解，以爲上帝不特維持受造者的存在，而且祂與他們同工合作，以規定他們一切的舉動。就着這說看，次因不過是神聖活動的一種形式，而世人的意志，也受神聖活動的支配，無異規定其他事體所取的途徑。但是講到這點，就引起道德上的問題，上帝何能與罪人同工，而自己又與他們的罪無關？爲要應付這種困難，就乞靈

於一種聯合論，以爲每種動作，都是上帝與世人聯合的活動。後來的更正教的神學，爲這種持論下着定義說，『上帝藉着神聖保佑的活動，運用一種普通的勢力在動作上，也在次因的效果上，以致所產生的效果，既不是由上帝單獨來的，也不是由世人單獨來的，也不是一部分由上帝，一部分由世人來的，乃是由於上帝與受造者共同努力而來的。』在這種神秘的聯合之中，上帝的行動，僅達到所行的，而不達到行爲之中的惡。

在神佑論中，無異創造論，我們必須將哲學的和科學的興趣，與宗教的興趣，判然分清。哲學的和科學的興趣，對於基督徒和一切受過教育的人們，固是一樣的，然而這些興趣僅含着間接的宗教意義。宗教的興趣，關於上帝治理的原則，於人們的生活和行爲，是有直接關係的。不過在實行的時候，這種分辨卻是含混不明的，因爲一將我們對於宇宙定律的知識擴大了，科學就同時引着我們看清上帝治理的方法，這種由科學而來的眼光，不拘在甚麼時候，或許會發生出乎意料之外的實際結果。

我們在定命論中所遇着的哲學問題，其性質與我們曾經討論的創造論中之問題，是一樣的。這些問題就是：超越性和內蘊性之間的疑似衝突；究應如何調和；上帝對於受造者，究有何關係，而受造者所具的獨立性，究有甚麼限制，又取其變性質；人類的自由，與神聖的統治，究有甚麼關係；神蹟的可能和性質，究竟如何（就是新的創始，不能由其先輩以溯其來源）；總之，這些乃是個人與其許多方面的問題。較舊的神學，想在抽象玄學的範圍之內，以求解決這些問題。近代的科學告訴我們，這些都是人格的問題，大都是與道德有關係的；因此，如果有甚麼解決的可能，其真正的解決，乃是在目的論和倫理的範圍以內。

觀察和經驗，發明上帝在宇宙間的作爲，具有以下的原則：（一）它是一致的（按照定律）；（二）它是進步的；

(三)它是含着衝突的；(四)它是利用犧牲的。

(一)上帝的方法，乃是定律的方法；申言之，它不是武斷的，不是紊亂的，乃是一致的，而其中所具的偉大原則，並不改變。

定律的普遍性，是神學與科學所同具的信念。然而這原則對於各方面的要義，卻是不同的。科學接受這原則，因為它使科學能殼解釋事物；神學也承認它，因為它與基督教之上帝的品格觀是一致的。

務須注意，定律的普遍性，與上帝的品格觀相符合，因為這一點是往往被忽略的。當人格與武斷意志混為一談的時候，定律的道德關係，不遭忽略，使彼否認。宇宙的定律，不特不表彰上帝，而且有以隱蔽上帝。上帝不藉着定律將祂自己啓示，乃是雖有定律，仍須姑置勿論，要運用非常能力將祂自己彰顯。因此，在自然的與超自然之間，已經發現衝突，而以神蹟為一樁事體的定義，不特不為定律所解釋，而且定律也不能解釋。

一種較好的人格觀，可使我們避免這種二元主義。定律不特不是人格的限制，而且是道德一致的表现，因此，定律乃是啓示的必要條件。在科學所視為絕對的定律之中，我們看出上帝品格的表现，也為上帝在道德上的不變性，找着一種真正一致的基礎。

這種真理，何以沒有普遍地領會，一個理由，就是人們的定律觀，大都是由研究物質宇宙而得的。但是自然界的定律，就狹義講，不過是科學所承認之定律的一部分。物質固有物質的定律，而靈性亦有靈性的定律；自由和創造，是宗教所切要的，它們自己，乃是創造宇宙之現象的一部分，任何可以了解的哲學，不得不為這一點留着考慮的餘地。這點引着我們注意：

(二)上帝的方法乃是進步的；申言之，這方法乃是生長的，發展的，由不完全的變為比較完全些的，乃是照着一種從開始就規定的理想而逐漸演進的。

進步是一種與人格有關的字眼。它含着的一種價值的比較——一種目的。上帝的方法，雖是一致的，但宇宙卻不是板滯不動一成不變的。宇宙正在發展，正在向着一種目標移動。科學的持論，表明這種信念是進化。但是這種思想的本身之流傳，卻較任何理論為廣。它在近代任何方面的思想和生活之中，都是佔着優越的地位。天文學家，以這物質的宇宙是逐漸由無形的混沌，演進而為日月星辰充塞諸大的系統。生物學家將同樣的定律，應用於生物界，視組織較複雜，發展較高尙的種種生物，是由較簡單的而逐漸發展。歷史家記載人類的歷史，由野蠻逐漸演進而為文明。道德家接受保羅在腓立比書三章十三節所表示的原則，為人類品格的定律。神學家遵着耶穌在海邊所講種種比喻中的教訓，認定神國是生長的，由一粒芥菜子開始，而長成大樹。在樹枝之下，許多的百姓，可以得着蔭庇。

因此，我們就着事物的結局，以探討其中所含真正的意義和目的，以這種目的論的概念，代替一種板滯的概念，這概念以為一切事物從起初就是完全的一成不變的。不復將上帝的活動，限制於一串突如其來的孤單事實（如創造、啓示、重生、成聖）而每種事實，都是一次完成的結果（如聖經、教會、基督教義、完全的道德品格）；我們認清上帝是永遠工作，繼續不輟地形成、訓練、成全祂所揀選與祂自己相合的許多道德的人格。在科學所認定的逐漸發展之中，就是由低下發展而為高尙，由簡單發展而為複雜，我們看出上帝保佑的計劃，漸漸啓示表彰。科學指出一種目標，這目標的性質，科學祇能模糊影響地揣摩推測，但這目標卻啓示於神國之中。

與這種進步概念有連帶關係的，還有個人的和例外的情形，是應注意的。進步之所以能進展者，祇是因為有些進展的速度比較其他的快些，脫去尋常的窠臼，在思想和生活上，標立新的標準，其他的人，後來繼被引着服從這些標準。無論是進化論者，或是信服特殊創造論者，對於新創始的事實，都是同樣模糊不清，對於生命、人格、品格的來源，無論何種論調，離開明白清楚的程度，尚不可以道里計，這些仍然是神秘的事體，非推為這位神聖的活神所創始的，則無從得着明白的解釋。將舊的元素合攏所形成的，在意識上承認為新的，也不啻一種創造的舉動，固無異從無造有，形成原來元素本身的手續；這種創造工作，正是上帝所常常做着的。

然而進步，並不是一致的。在進步的歷程中，有不規則的和退步的事實屢難着。在生物學和倫理學中，退化與腐敗，乃是常見的事實。這事就引着我們討論以下一點：

(二)上帝的方法是衝突的；申言之，就是一種方法，藉着障礙奮鬥，方能進步，凡不能經過試驗的，就有被擊退或遭失敗的可能。

這一點也似乎是範圍甚廣的原則。在一切生活的範圍之內；如植物界、動物界、人類，甚至無機物界，也有相似之處，都可以觀察這種原則。科學告訴我們，我們所看見的品類，乃是從大多數之中所淘汰出來而生存的。各種各類之情形如此，就是每種每類之中各個的情形，亦復如是。生在世上的無數之中，祇有一小部分生存；而生存者之中，又祇有少數達到成熟的地步。在自然界中，無論我們觀察甚麼，由至高以至最下，都可以發現同樣的競爭；最初為生存競爭，然後為豐富充實的生活競爭。

在低等生物界如是，在人類之中，亦復如是。世人的進步，也是由衝突之中得來的。懦弱的種族，屈服於強健的

種族。每種職業的獎品，祇是發給少數的人，多數是墮乎其後，或慘遭落伍。

靈性的生活，也是不能例外的。靈性中的進步，也是由衝突而來的。新約中充滿着衝突的比喻，如賽跑、比武、交戰等。基督徒固無異任何別人，碰着內面的和外面的種種障礙，而勝過這些攔阻，就使力量和品格繼續增高。耶穌自己，就是偉大的例子。

從這種衝突的事實看來，有些在品格上和造詣上比較他人進展得多，而他的鄰居，或在後，或落伍。對於這些事實的解釋，就言人人殊，莫衷一是。有些以生存競爭為生命最後的解釋。這乃是上帝的旨意，使少數得勝，多數向隅。神學為這種見解所起的名字，是選民論。在哲學中，這種見解，表現於尼采的教訓之中，以為強權即公理，以為世界是屬乎最強者。另有些人的看法大異，在發展自己的競爭之中，不過含着神聖治理的一方面，其另一方面，乃是自甘犧牲的原則。這乃是基督徒的見解，於是引着我們考慮第四點。

(四)上帝的方法，乃是犧牲的；申言之，乃是發展較高的自動的克己和屈服，為着那些進步較遜的，努力提倡安全和進步。

這條原則所應用的範圍亦甚廣。在動物的生活中，有母性的現象（緒蘭曼所謂『利他生活的奮鬥』）但在人類中，成為責任心和兄弟之誼，由不知不覺的本能，一變而為道德的原則。世人發展他的品格和眼光至相當程度，就認定為他人的原故而自克自制之犧牲，為一種應盡的本分。在初民中，甚至在許多發展很高尚的社會中，犧牲的範圍，限於家庭、種族、國家。基督敎則以犧牲為一種普遍應用的定律，這定律預表於舊約，實現於基督而其根柢，實深植於上帝的品格之中。

這種見解使揀選觀有一種新的意義。有些人的稟賦，比較他人深厚些，這正是他們的本分要運用他們的才能。但是動機卻改變了。他所運用才能，不復是爲自私自利，乃是爲從事於有效率的宣傳福音。人愈強、愈大、愈富，他所要分給他人的就愈多。

犧牲的定律，是上文討論過的人格的社会性所發生之結果。這定律的根據，乃是：人們不是離羣索處的個人，他們的興趣，是不能與他們所接觸的人們脫然分離的，他們乃是一個族類裏面的分子，是爲身體的和靈性的重關係所聯合的，因此，一人的造詣，可以成爲使多數人進步的工具，一人的犧牲，可以成爲使一切人類蒙福的階梯。這種定律的例子，層見迭出，可以在國家的生活中找着，（如希臘的藝術，羅馬的律法，以色列人的宗教）也可以在個人的生活中找着，（如各時代各種職業的英雄豪傑，及殺身成仁者）自私自利的哲學，認定這種定律，應用之，以使多數服事少數。基督教乃更進一步，應用這定律，以使少數服事多數。

在犧牲的定律之中，不特找着社會進步的工具，也找着個人快樂的秘鑰。遺吐棄，受痛苦，是不能避免的。梗阻橫生，不過使痛苦的必要越發明顯而深刻。基督指示一種優美的法門，就是：甘心接受痛苦和缺憾，使之成爲精深豐富之愛的工具。在祂所倡導的由自甘犧牲而得自我實現之教義中，予我們以極其深邃的眼光，洞悉上帝的品格和定律。

三 神蹟論

神蹟是在自然界或人類生活的一種非常的事體，宗教的信仰，對於這事體的解釋，乃是其中含着與啓示相

連的特別神聖之目標。凡信有人格之神的宗教，都有這類的事體，而在這些事體之中，看出上帝對於世人所存興趣和眷顧的證據。基督教也不能例外。

討論神蹟，我們必須分辨這名詞在哲學上的用法與在宗教上的用法，究有甚麼區別。在哲學上的用法，注意點是在乎這事體的例外性；在宗教上的用法，注意點卻在它具有啓示的功用。就哲學的意義說，一個神蹟，乃是一樁奇事，是不能用所知道的自然原因去解釋的。就宗教的意義說，一個神蹟，乃是一種標號，乃是一種事體，用一種特別的方法以啓示上帝。這兩種意義，無論如何接近，卻是迥然不同的。或有許多神蹟，僅有哲學的意味，而沒有宗教的關係；也有許多神蹟，僅具宗教的意義，而無哲學的色彩。而且，每一種所以構成的見解，亦復照着智識的環境和宗教的眼光，而有許多差異。

在初民的時代，對於神蹟的信仰是普遍的。人相信在他四圍，是有重重無形者環繞着，無形者之中，有正靈，亦有邪靈，凡屬自然界或人類生活中的非常事體，沒有甚麼方法去解釋的，都推到這些靈的身上。神蹟就是這種靈所行的舉動，或是具有超自然之能力的人們所做出來的事體。聖經的著者，無異當時希臘和羅馬的許多著者，視這種事體的可能性為當然的，並相信這些事體可以在任何時候出現。在舊約和新約中，都找不着絲毫近代科學上之困難的痕跡，與定律的一致性，並沒有感覺甚麼衝突。

照這樣的定義說來，神蹟乃是一種哲學上的概念，而不是甚麼宗教的概念，固彰彰明甚。神蹟是初民宇宙觀的一部分，固無異定律的普遍性為近代科學所了解的宇宙之一部分。當着人們從他們四周非常事體之中，看出神靈的信息，於他們的生活，或許是有關係的，然後神蹟纔有宗教的意義。在這種情形之下，事事物物，都視對於神

靈所存的觀念和與這神靈交通的性質爲轉移。凡以神靈爲率性任意的，則每椿愈神奇的事，就愈以爲是神聖的。至於以上帝爲一位具有倫理性的，又有一定的目標，則對於神蹟中不可索解的事體，往往擱置，不求甚解，而將注意力集中於其中所含的道德教訓。這種變遷，在舊約中，就已開始。在基督教中，這變遷纔達到完全的地步。

可見基督教對於神蹟觀的特別貢獻，不在哲學方面，而在宗教方面。其貢獻含着：第一，僅僅神奇的興趣，隸屬於道德的和靈性的興趣之下；第二，有一種明白清楚的觀念，無論任何其他神靈具有何種廣大的神通，但是最後的管轄，終操之於基督所啓示的良善上帝。這些改變，均可就耶穌自己的教訓並使徒們的教訓，有以闡明之，而且因爲在新約中，仍有較舊觀念的色彩，相映之下，愈使這些改變彰明較著，這都是耶穌的上帝觀所起的變化作用，有以使然。在這裏，照樣，又是宗教見解產生於真理之先，其在哲學上的解說和所處的地位，或須遲延若干世紀，方能規定。

須將形成聖經見解之哲學背景的初民神蹟觀，與我們今日所熟悉發展較高的哲學上之神蹟觀，分辨清楚。哲學上的神蹟觀，發軔於中世紀，乃是當時一般學者將自然與超自然之間畫成鴻溝所產生的結果。也受了當時給神蹟所下定義的影響，當時視神蹟爲武斷的、超越的，而不視爲倫理的、屬靈的。因此，阿奎那將神蹟盡分爲上帝的直接作爲，與上帝所統屬的諸靈之作爲截然不同，「神蹟超乎一切受造之物的能力之上；惟有上帝纔能行神蹟。」由這觀念推之，神蹟乃是神靈最後的證據，乃是一切所當視爲天經地義之真理和行爲的真憑實據。這種觀念，由中世紀的學者，藉着那些宗教改革家傳給更正教，因此，就成爲我們神學所承襲的一部分。這種神蹟觀，最初所以成立者，原是特要爲教會的權威作保障的，其後，更正教的辯護家，卻用以證明聖經是由靈感而成，直到今日，

仍爲討論基督教的啓示所反覆辯論、聚訟紛紜的前提。

照着這種神蹟觀，一椿事體的宗教價值，乃是與離開定律或理性成正比例的，換言之，離開定律或理性愈遠，則愈以爲具有宗教上的價值。就較爲科學化的語言說來，這就是確定初民的神靈觀，視神靈爲武斷的，爲無定律的。當我們發現任何事物，不能照着我們的經驗，歸納於定律之下的時候，照着理性的推論，就可確定是上帝直接顯現了。傳統辯護學的立論，大都是如此的。

在近代以來，有兩種聯合的原因，使這種神蹟觀，成爲不滿意的。第一種原因是科學的，第二種是宗教的。近代的科學，領着人們對於自然界，存着一種擴大的觀念，人們對於他們分辨自然與超自然之能力的自信心，已經推翻，而這種分辨，卻是較舊神學所必需的。許多從前以爲是狹義的神蹟，都就了定律的範圍，以致我們看不出所能了解的事體，而又『超感受造自然界之能力』的，究有多少；換言之，沒有甚麼可以了解的事體，能設超越定律的範圍。較爲靈敏的舊辯護學家，未嘗不認定這種困難。他們欲勝過這種困難，乃堅持着說，在許多事體上，分辨自然與超自然，無論何等困難，但在較大神蹟裏面，卻自然然而地可以分辨，並且這種分辨，乃是確定實在，而毫無錯誤的。在近代科學所啓示的廣大無邊而又層出不窮的宇宙，這種確定，在今日許多人看來，是不復可能的。我們所知道的自然界，已經證明是充滿着可驚奇的事體，以致我們不敢貿然說，有甚麼事體，『是在定律的範圍之外的。』

因此，在我們近代的宇宙裏，自然與超自然的舊有地位，恰是顛倒過來了。自然界不復以爲是一種限定的、狹隘的範圍，爲無窮極的超自然之渺茫界所包圍。自然界成爲一種包羅萬象的名詞，而所謂超自然，不過是自然界廣漠無垠之範圍內的某部分罷了。就專門的哲學意義說，如果我們視神蹟爲例外的、無定律的，那末，它就是自然

界的一部分，不過這一部分尙未爲我們所了解，或許永遠不會了解的。就廣義的歷史意義說，如果我們視神蹟爲啓示的，那末，它也是自然界的一部分，不過這一部分的屬靈意義，正是我們所要探索的罷了。

講到神蹟的屬靈意義，又引起第二個困難。這困難就是關於一種神聖啓示所以成立的證據，究取甚麼性質。須知這種證據，必須恰合神蹟所啓示之神的身分。這證據並不能照着舊的神蹟觀，僅推爲難得證明而已；但是我們對於有理性的自然界，和具有道德上一致性的上帝，既已存着較爲清楚的觀念，縱能有所證明，我們也不復承認僅僅出於權能的舉動，果然含着甚麼宗教的要義。上帝既是道德的、屬靈的，正如基督教所相信的上帝，祇能藉着道德的、屬靈的證據，以啓示祂自己。

這兩種原因的結果，使神蹟觀起了變化，這變化的端倪，已出現於初期的基督教。近代的辯護家，不像舊日的辯護家，以爲在神蹟中，有些與自然相背馳的東西，他們視神蹟爲一種較爲定律的自然界之範圍內的啓示；將神蹟所引起哲學上的和科學上的種種問題，讓給哲學和科學去探索，而他們自己的注意力，卻集中於神蹟之道德的和靈性的品質，因爲這些品質於基督教的信仰是有永久關係的。

神蹟在哲學上的問題，與我們討論創造論和神佑論的時候所發生之問題無異。這就是創始的問題：所存在的事物，究有若干是完全可用其固有的根柢去解釋，又有若干是可用創造能力的肯定去解釋。在這點上，近代的科學，將中世紀的神蹟觀，用兩種方法，加以糾正。一方面，可以了解的事體，離開它的根柢和環境，而爲純然新穎的創造力之產物，科學使這種見解越發困難。在另一方面，科學使以下一點越發清楚：世間沒有甚麼東西是完全出乎其自己的根柢，在每一由舊變新的變化之間，都有創造的作爲。所以，就一方面的見解說，神蹟的範圍縮小了，但

就另一方面的見解說，它的範圍，卻非常奇妙地擴大了。科學看不出甚麼單個的神蹟，因為整個宇宙，都已成爲神奇的了。

這並不是說，在科學看來，一切創始的重要程度，都是相等的。所存在的東西，由較低層升到較高層，例如，由無機體而有機體，由獸而人，這樣的過渡，仍是近代思想界尚須探討，尙待解決的問題；而進化論所介紹的一些階段，不過在創造的過程中，引起人們注意的，何能產生生的，或無理性的何能產生有理性的，表明這些問題，是很重要的罷了，科學的本身，也有進化的過渡，是值得注意的。在這些情形之中，哲學仍然找着極其彰明較著的證據，證明創造之靈的存在，而一切生命，就是這靈主持生生不息之活動的憑據。

因此，就一種見解看來，近代科學的結果，已經將超自然的範圍，縮得比自然的範圍還小了；而就另一種見解看來，它卻使自然與超自然同時擴大了。有一種較高的見解，與以定律具有普遍性的見解相對峙着，就是定律的普遍性，祇在我們所找着的定律之意識範圍以內。所以，超自然得着具有人格的真意義，而自然與超自然間之鴻溝的謬見，於是澈除。所謂超自然，就着其屬靈的要義看來，就是自然的。所謂自然，乃是超自然所表現的形式，藉着這樣的表現，可以發明超自然的永久意義和價值。就自然說，上帝是永遠貫乎宇宙之中，藉着定律，而活動，也藉着定律，而表現祂的品格；這就是說，上帝是內蘊的。就超自然說，上帝超乎宇宙之上，有如人格總是超越其所表現的形式，雖表現到極其高尚的程度，也是不能超越人格之本體的。

這種超自然觀，雖不減少超自然之個性的和例外的重要程度，從太初以來，神聖交通的特徵，固然具有個性的和例外的特性，這種超自然觀，雖不敢忽然抹煞，然而它卻防備將這特性，與引起無謂攻擊的謬見，混爲一談，它

將具有這特性的事體指明出來，究竟具有何種啓示的意義。這些事體，並未沾染着神秘的和非理性的色彩，它們乃是使生命有秩序有系統的事體，藉着它們，將永久的原則啓示出來，然後讓人們的經驗去證實這些原則。由此觀之，超自然的事體，不必在物質宇宙裏找着，乃是在靈界裏找着的。藉着個人的經驗，我們發明宇宙的秩序和美麗，了解生命的意義和價值。藉着偉大的人格，我們得着直達神旨的捷徑。所以，在個人的生活中，我們找着具有宗教意義的神蹟。

具有宗教意義之神蹟的問題，在乎較高的創始，在這些創始之中，人覺得從上帝接受新知識和新生命。在骨子裏，這就是個人宗教的問題；申言之，這問題就是在上帝與世人之間，是否有作個人交往的可能與表現。無論在何處，人藉着與上帝交往，接受新的眼光和新的能力，這就是具有宗教意義的神蹟。如果表面的事體，具有超自然的要義，那就是因為相信藉着這些事體，這種新眼光和新能力，可以傳給人。物質上的現象，稱為具有宗教意義之神蹟的，祇是因為它們是神聖啓示的工具，或是其結果。

如果這種見解是確實的，神蹟在每一真正宗教生活之中，必是一種常有的要素，固彰彰明甚。在聖經的神蹟與後代宗教生活中的神蹟之間，畫定截然不同的鴻溝，不特在理論上說不通，而且在經驗上的根據也立不穩。新約的著者，沒有暗示着這樣的鴻溝；第二世紀的信徒，也不覺得這一點；羅馬教會，並不承認這一點。更正教會，與這一點相背馳，因為在理論上，就有基督徒現今生活實具超自然的性格，在實行上，就認定祈禱中，亦有特別的神佑和感應。如果上帝是基督所啓示的有人格之神，而我們乃是祂的兒女，那末，祂今日向我們曉諭，而我們也可以諦聽祂的曉諭，必定是可能的。照樣，如果這個世界是天父的家庭，——祂的繼續不輟的興趣和眷顧所表現之場所，

——我們必定可以藉着祂現在的工作認識祂；如同藉着祂在既往的作爲認識祂一樣。這種信仰，在近代更正教的神學中，表示得日見清楚。

但是承認神蹟在宗教中爲一種永久的要素，並不是指着凡信仰所稱爲神蹟的一切事體，都可等量齊觀，以爲其重要的程度都是相等的，乃是指着發現生命是一種永遠的創造，故一切的創始，都具有相等的要義。在神蹟中，無異在啓示中，我們必須分辨甚麼是祇有個人關係的，甚麼是具有社會關係的。有些事體，是向個人發表的，有些別的事體，卻表明上帝向衆人顯現，向衆人施愛。有些經驗，祇是與有過這些經驗的個人有關係。有些別的经验，是與民族歷史有關係。將使徒時期的事體，與其後各時期的事體，截然分開。其正當的理由，就是在于這種事實之中。以基督爲中心，所發生的事體和經驗，在基督的感化之下，形成許多偉大創造的人格，在信仰上所發生的關係，與後世的事體、經驗、人格，在信仰上所發生的，自然不可同日而語！其程度當然不是相等的。

講到這裏，就可以規定如何應付聖經中所記載的神蹟。將欲爲這些神蹟作正確的解釋，其必規定幾種區別點。第一乃是批評學的問題：所記載的事體，是否實實在在發生過？第二乃是哲學的問題：所記載的事實，既是實在發生過，就科學的意義說，究竟是否神蹟？第三乃是宗教的問題：這種事體，究有甚麼宗教上的意義？神蹟所要教訓的真理，究是個人的，僅有暫時的關係，抑是具有普遍的和永久的重要關係。

照着較舊辯護學的見解，對於批評的問題和哲學的問題，如果作反面的答覆，則神蹟的辯護價值，行見損壞。但照着近代的觀點，卻不盡然是如此的。約拿的故事，如果看它是一種比喻，其表示神聖啓示的程度，並不減於視這故事爲歷史的事實。照樣，將許多視爲神蹟的事體，歸納於具有哲學意義的定律之下，並不改變其事實，它們仍

爲世人與上帝作個人交通的工具，仍然具有永遠價值的宗教教訓，可以爲人類所學習。

將屬於個人的和暫時的神蹟，與普遍的和永久的，分辨清楚，乃是要緊的一着；一部分是因爲這種分辨在解釋聖經上，實有助益，一部分是因爲這種分辨於現今的基督徒生活殊有關係。上帝訓練以色列人的種種事體，對於我們，也有啓示的關係，因爲這些事體乃是爲在基督裏面的完全啓示預備道路之階梯。但是上帝與世人間的關係觀念，以爲舊約前部，就已達到最高之境，卻是不盡然的，而謂在我們自己的生活之中，也要找着同樣的啓示，這也是不能言之成理的。我們站在基督啓示的完全光線之中，應當照着祂所啓示的原則，去測驗現今與既往。在基督的人格裏，我們找着上帝向世人作極其清楚的曉諭——這乃是登峯造極的神蹟。任何特別的事體，是否真是上帝在今日與世人交往，其最後的證據，乃是在乎這件事體，在人們之中，是否提倡或堅固在基督裏面那樣的品格。

第四部 人與罪

第十五章 基督教的世人觀

基督教宇宙觀的變更，既如上述，與宇宙觀相聯屬的人生觀，就不得不因之改弦更張。在羅馬教和更正教的較舊神學裏，對於這題目，分爲長短不同的兩部分論列。第一部分，又稱完全境地的部分，述說人在墮落之前，是處在聖潔正大的境地；第二部分，又稱敗壞境地的部分，描寫他現今所處的境地，是惡的壞的。這種分界，是有實驗根據的，就是一方面有基督所啓示的神聖理想，一方面有世人在既往和現今生活的種種事實。但是在傳統神學中所取的形式，卻是非歷史的，因爲它直追溯到歷史的開幕，而其完全的實現和結局，似乎非延長到歷史閉幕時不可。那末，我們不復認定人的神性是上帝一次所賦畀的，人的神性，乃是一種能耐，在歷史中逐漸發展的；而肯神之性，爲我們的祖宗，由人類發軔以來，傳給我們，我們又須輾轉傳遞，向着將來的理想努力，促其最後的實現。

這種見解，對於神學之方法所發生的意義，是明顯的。近代的神學，不欲將人的最初境地，加以整理，惟問基督教的啓示，對於人性和人的結局，究竟發表甚麼解決的意見。爲要解答這些問題，不得不耘他人之田，而有以探討人們早已探討的種種題目，（如自由和靈魂不滅等）而且不得不將基督教的特殊使命，和基督教與其他各種信仰所同具的真理，分辨清楚，而基督教與那些哲學的和科學的種種論調異趣之處，也不得不規定明白。談到這裏，（其實基督教的神學，處處都是如此的）就會提出基督教的特點，乃是集中於基督的。在祂裏面，藉着信仰，可以看出祂所啓示的，就是世人所具的真性情，世人所當遵行的模範，和世人將來的結局。在這些信仰的光線之下，

請討論世人的根柢、性質、和結局。

一 人的根柢

就基督教的信仰看，世人的根柢和結局，是要相提並論的。有如宇宙適應於基督教的目標，證明宇宙的神聖來源，照樣，在人的裏面，表現有基督的能耐和理想，也足以證明他是與天父相聯屬的，正如耶穌自覺是從天父那裏來的。誠然，我們已經論及，如要使宇宙具有神聖來源的證據充分有力，非將世人相提並論不可。捨世人不論，我們充其量不過能假證明宇宙的倚靠和秩序而已。祇是一提到人類，我們就發現一種包羅萬象的目標，在創造過程中的許多步驟，都具有倫理的和屬靈的意義。又如祇有藉着人格，我們纔能認清創造，照樣，祇有藉着人們，我們纔能解釋創造。惟世人處乎宇宙的最高點，惟世人足以解釋宇宙，我們爲要表明世人的這種無尚地位，就說，世人不特是受造者，他也是上帝的兒女。說到世人是受造者，他就是自然界的一部分，與自然界同具有有限的和倚靠的存在。說到世人是上帝的兒女，他就藉着與上帝同具的理性和自由，超乎自然之上。

斷定世人爲上帝的兒女，既應用於全人類，亦應用於人類中的各個人。耶穌表示一個特點，就是：他雖完全承認罪惡使世人與上帝之間的真關係藉光匿采地隱晦着，但祂卻發明，雖在極其墮落不堪的人們中，仍然具有靈性的能耐，能發將他們提高而促其進步。這些同具的靈性能耐，不啻人類都爲兄弟的表徵和證據，照着基督教之信仰的解釋，人類所以同具這些能耐者，無非由於具有共同的根柢，同爲聖父的兒女。

就歷史上說，認識個人爲上帝的兒女，是在認識社會的團體爲上帝的兒女之後。初民的宗教，常常具有的特

性，就是：世人與上帝的關係，總以為是藉着他所屬的團體如家族、國家、民族等而成立的。到後來纔發現個人在上帝看，也有同樣的價值，個人也有接近上帝的權利，這些價值和權利的佔有，是與他所屬的社會團體無關係的。尤其可注意的，以色列人的宗教師，雖寫信以色列與耶和華是有特別關係的，卻堅持着全人類同具神聖根柢的論調。這種真理，表示於創世記，敘述人類是出於一對夫婦，為大先知們所揭曉的屬靈理想作準備，為基督教的普徧主義開先河。這種真理，包含於耶穌的教訓和實踐之中，在新約中，有理論的發表（如徒十七章26節）為保羅所採用，作他的神學系統的根據（如二亞當說）基督教會的宣教運動，是根據於上帝從一本造出萬族的信仰，因此，凡基督教的福音所傳到之處，定然可以得着同情的反應，忒剌良將這真理表示得好，說，人的靈魂，生來就是作基督徒的，這信仰為福音開路，可以傳給最下層的民衆，但這些民衆，在希臘的靈性哲學之中，是沒有聽福音之資格的，使基督教成爲一種普徧宗教的原故，就是在此。在基督徒看來，不特聰明的、強健的、有道德的優秀分子，是上帝的兒女，凡屬人類，都是上帝的兒女。

上帝與世人之聯屬關係論，是根據於二者同具自由性和理性，這種論說，在基督教的神學中，是處基要地位的，它是衡量罪惡要義的標準，它使對於世人最後與上帝的品格相符合的信仰，可以成立。它是永生盼望的根據。它是基督教之化身論的嚮導。耶穌基督，雖具有完全的人性，卻能啓示上帝，因為在世人與他的創造主之間，有一種靈性上的聯屬關係存在着，這種關係，最好是用父子的名詞來表示。

世人的根柢，是出於上帝的信仰，必須與種種論及這根柢所取形態的種種論說，分辨清楚，正如普通的創造，論列創造世人的時候，須將宗教上的興趣，與哲學上和科學上的興趣，分辨清楚，哲學家 and 科學家要回答種種問

題；如人是怎樣生出來的，他與以前的種類究有甚麼關係等，無論何等重要，但在神學家看來，卻是次要的，祇有間接的興趣而已。對於無論何種世人根底的見解，祇要與世人爲上帝兒女的權利和他永生的結局，不相背馳，在基督教信仰上都未始不是滿意的。

至於全人類的根柢，科學想在兩方面，變更以前的觀念。在一方面，科學將人類起源的時期，追溯至極古的時代，遠超舊日所推測的年代。在另一方面，它用進化論來代替特殊創造論，進化論以爲人類由下等種類而達到人類的地位，是逐漸演進的，經過極其緩滯的歷程，全部或局部，由已經存在的材料發展，逐漸演進，而爲今日所認識的人類，具有人類的能力和資格。

這說在人與獸的關係上，引起種種聚訟紛紜的問題。或許對於獸的地位之傳統觀念上，有些應加修正之處。然而科學並沒有發現甚麼，足以推翻基督教的根本信仰，如人類出自一本，人類具有屬靈能耐和神聖結局等。這些信仰之真理的規定，並不是依着任何來源的理論，無論是教會的理論，或是通俗的理論，乃是依着對於現今人之所以爲人的研究。在這種研究上，基督教藉着它的許多宣教師，固有它自己的證據，不特具有宗教上的價值，也具有科學上的價值。科學研究人類身體構造上的和思想上的相似點，也相信人類是一體的，這一點尤足證明人類同具宗教的天性，藉着這天性，人類纔自覺是與上帝有相聯屬的關係，甚至使極其退化的種族，都能接受福音。

論到個人的根柢，沒有甚麼一種爲普偏人們所接受的理論。除奧利金由柏拉圖主義襲取靈魂前在論不計外，基督教的神學家，對於這點的見解，分爲兩派，就是靈魂受造論和靈魂傳殖論。照着第一說，上帝爲每一個人創造一個新靈魂，在產生的時候，就與凡人所生的身體相聯合，所形成新的人格。照着第二說，人的整個身體與靈魂，

都是藉着遺傳由他的祖宗所承襲的。第一說曾被視為盛行的論說，在着重人類的個性和自由之人們看來，乃是極其自然的。第二說策源於忒滔良，為奧古士丁所推行，根據於種族統一的實在論，有人用以解釋人的完全敗壞，這一點就是教會所持的原罪論。每一論調，在經驗上，都具有一種為我們今日所承認的原素，將這兩種原素調和，乃形成哲學上的一種根本問題。在一方面，人覺得具有一種個性，這種個性，將他與其他的人們，判然分開，使他已有獨立的性格和特具的價值。而在另一方面，遺傳又使他與他的種族相聯屬，他又不得不具有這種族的品性和資質。

人既是個人，同時又為人類中的一員，這種雙重的地位，在兩方面影響神學。它既規定基督教理想所取的性質，也規定所以實現這理想的工具。因為世人被造的目標，並不僅是在乎拯救個人，乃是為建設一種被救贖的社會，所以實現這種目標的工具，所取的性質，必定一方面是個人的，一方面又是社會的。在上帝訓練人們的事體中，遺傳和環境，都是主要的成分，故神學為要有以了解神聖的保佑，既須對付個人的問題，也須探討種族的問題。

以上所提種種問題的重要性，早已為神學家所承認。在基督降生幾百年以前，以西結就已努力探索遺傳與個人責任的關係（結三十三章——至20）。保羅是新約中的神學家，他也肯定承襲亞當的遺傳性，是一樁尋常的事實，他並以這點為根據，進而揭發他的人類靠着基督——第二亞當——得救的偉論。後輩的神學家，跟着保羅的罪惡承襲論，將救贖完全視為上帝與個人之間的事體。雖承認遺傳為流傳罪惡的通渠，卻否認遺傳為具有甚麼連帶的意義，不以它為一種善的工具。因此，他們認定上帝的方法，竟較事實上的方法為尤狹隘，於是這種認定的結果，使他們不得不存着一種不合式的目標觀念，因為這目標乃是要用這方法去實現的。

論列神國的時候，我們已經表明個人主義的真理，可以與較大的社會理想互相發明。在這裏，祇要補一句，不特論上帝的計劃須如是，基督教神學所論各點，亦莫不如是，務須牢記世人所處的雙重地位，他既是個人，也是人類中的一員。神學中往往發生許多混雜和失敗，就是因為忽略了這種區別。論列這些關係之中的一種，所得的正當結論和經驗，自然可以應用於其他種種關係，不必再事討論推敲。

二 人的性質

人的性質，正是與人的雙重根柢——既是受造者，又是上帝的兒女——相表裏的。他既是受造者，就具有倚靠性，與有限的受造物同具種種限制。他也是上帝的兒女，就是有道德的人格，就具有理性和自由，他雖是自然的一部分，卻又超乎自然之上；藉着理性和自由，他自覺是超乎自然的。

人既為自然的一部分，同時又具有一種自由的靈，與自然不相侔，這種雙重的地位，引起紛紜難決的問題，如人類的人格，究取甚麼性質，究具甚麼要素等。多數神學家照着普通的經驗，將人分為身與靈，但有少數效法柏拉圖，於身與靈之上，加第三種要素，就是魂，或稱生氣，藉着生氣，纔使靈（就是人的神聖部分）與身相合，身體就是惡欲和試探所盤踞之所。這種三重的分別，策源於二元論的哲學，其實在聖經裏和經驗中，都找不着絲毫贊同之處，它對這問題的解決，並沒有甚麼真正的貢獻。對於人的自然劃分，神學無異科學和常識，可分別為身與靈。這種劃分，能代表神性中永久的區別，究達何種程度，是否為人類人格的繼續性和充分表現所必需，到論列靈魂不滅論的時候，我們會加以討論。此處祇提一句就夠了，就是：照着基督教的見解，人的身與靈，都是策源於上帝的；而他

所以不如他創造主那麼完全者，乃是因爲他的性質本是有限的，倚靠的，並不是因爲他與物質接觸，而後在他的自由上，說加上不完全的因素。

人的倚靠性，既出現於他的身體的構造，也流露於他的靈性之中。人的身體乃是物質宇宙的一部分，是隸屬於宇宙之定律的。化學將它的成分加以分析，物理學和生物學，規定種種定律，以支配它的活動，指導它的生長。這三種科學，不過將由其存在物質的範圍內，取得已經證實的種種原則，應用於人身體上的特別情形罷了，就發現這麼多的限制，與這麼大的倚靠。在人的心靈裏面的倚靠性，也是彰明較著的。在這裏心理學就與宗教攜手，以從事於它們證實的工作了。就人爲靈說，他的根柢，是從他自己以外之來源出來的，他順着不是他自己所規定的定律而生活，他也藉着屈服於一種較高的權威之下，以實現他的理想，而他自覺凡他經驗中高尙優美的東西，都是從這權威所接受的。

然而人自覺爲靈所發生的倚靠心，與他自覺爲物質的自然界之一部分所發生的倚靠心，迥然不同。靈的倚靠，乃是在理性和自由的範圍之內，將旨從變爲自願的順服，和明達的服務。人爲上帝的兒女，能了解他所遇着的限制，究有甚麼理由，自願接受這些限制，使之成爲他自己的規條，世間奴僕的依賴，和兒女的倚靠，固是截然不同的。基督徒的倚靠，乃是屬乎爲子之倚靠一類的。這種倚靠，並不是自由的被奪，乃是實現自由的條件。

世人與上帝間之關係的普通見解，雖被接受，但有許多神學家又進一步說，人的自由，最少會限制上帝能力的一部分。他們相信，藉着選擇的能力，人被提高到超乎倚靠的地位，在他活動的範圍內，有與倚靠相反的能力，使他能達到爲第一原因的地步，幾乎像上帝自己一樣。阿美尼亞派神學家承襲皮雷傑派的傳統思想，視這種自由

爲人類人格的一種不可更移的成分，而喀爾文派，跟着奧古士丁，將自由加以限制，以爲祇有亞當在未墮落以前纔佔有自由。將人的最初境地的論說，加以整理，如上文所述，這種限制，殊難言之成理；而喀爾文派與阿米尼亞派的傳統辯論，一變而爲一種較大的問題，就是定命論與自由論的爭執。這種爭執，是與人格的性質有關係的。這種爭執，也牽涉意志在道德的選擇之中，究與品格有甚麼關係。

就自由論者的意義說，自由的問題，就是佔有自由的自己，（所謂自己，是指我們的『定意』）是否爲具有嚴格審慎之道德性的自己。換言之，在任何特別的選擇之中，人的舉動，是否完全由他的品格決擇的，（照這觀念說，人的性質，一部分是由父母遺傳的，另一部分，是由他以往在變遷環境勢力支配之下的抉擇所形成的）抑或在他的意志之中，有一種能力，使他超乎他的品格，而有以『隨意』選擇，不受品格的支配。定意論者贊成選擇是受品格的支配，而自由論者，則反對之。我們可以表明這兩種論調的異點說，定意論者將責任心，建設於意識中的道德自由之上，而自由論者卻加上玄學上的自由，就是所謂超乎品格的能力。人遇着兩種以上當決擇的事體，其中一種，在他看，在道德上算爲正當的，然後纔能使他運用道德的自由，以支配他的舉動；並不是在他自己以外另有甚麼支配的能力和原因。玄學上的自由，卻需要（最低的限度有時是需要的）人的能力，將他自己提高，以超乎他自己。自由論者，照着第一義視自由，而又必須帶着第二義的自由，定意論者雖照着第二義視自由，而又不合法地襲取第一義中的推論。

這並不是說，定意論者，視品格爲一成不變的固定東西。反是，他竟承認品格乃是一種長久的發展，（或收壞）其中以選擇毀譽的判斷力爲規定的因素。他所爭論之點，不過是：這種訓練的整個過程，經歷於定律之下，因此，如

果我們曉得在選擇之中的一切勢力是甚麼，就可以逆料而又斷定其結果爲若何。自由論者則反是，堅持着說，在一切選擇之中，有一種殊難逆觀的原素；換言之，有人格的倫理方面，任意武斷，乃是人格的主要成分。

講到此處，我們有兩種相反的人格理想，是很顯然的。自由論者的理想是個人的。他堅持着說，每一道德的人格，具有唯一無二性，而在每一品格之中，都看出一種固有的道德創造。定意派的理想，適相反，乃是社會的。他着重人類較寬的關係，以爲個人發展的目標，須藉着與他人所發生的關係，方能實現。他也用道德關係的系統，以解釋品格的根柢和生長，這種系統在社會中纔有極完全的表現，而其最後的淵源，又在乎上帝。自由派以爲上帝與世人間之關係，須用試驗和報應的說法，纔能表示得極其適合；而定意論者，卻以爲須用教育和教練的說法。這兩派的爭執，相持這麼久的時間，經過這麼寬的地方，表明這種解釋的兩種最後異點，在經驗中實具根深蒂固的永久原素，定會與人類相始終的。我們在這兩種之中，定然要選擇一種的。所以，任何決定，總不外主觀的色彩，故不得不承認他人亦有異議的權利。

以上所述上帝與世人間之關係的見解，最合式的陳述，是用定意主義的說法。因爲上帝的完全，不是在乎祂有武斷的權柄，乃是在乎祂的道德品格具有一致性和不變性；又因爲人不僅是一個離羣索處的個人，乃是兄弟姊妹所組成社會中的一分子，他與其他分子不得不發生重重關係，而藉着與他們接觸，他就受着訓練，與上帝相交通，而有以像上帝；所以我們必須明瞭這種訓練的全部過程，不得受神聖的定律和管理的裁制。這種訓練的工具，乃是道德的意識，在這意識之中，存着自由心、義務心、責任心和知罪心。藉着自由心，人被提高超乎盲從的範圍，準備着接受屬靈的感化。然而屬靈的感化，無異物質的影響，都是操之於上帝的；上帝利用這些感力，乃有完

成體的目標之把握。

上帝的屬靈管理，與命運主義，是截然不同的。而此二者，往往混為一談，命運主義，以為一切的現象，都可作最後的分析，以某種現象，是屬於某種機械的原因，這說不特毀滅自由，抑且摧殘一切道德的和靈性的生活。宗教的定意主義的根源則與此說迥異。它乃是由人的有理性之性質所推論而得的——人存着一種真知灼見，看清何時他的選擇不是武斷的，而是一種一致的品格所支配的，他就實現他的真正理想，將這種真知灼見發表，就形成定意主義。

使自由論能言之成理的，乃是在多數人中，使這品格上的一致，尙未達到。我們有許多選擇，還是任意的，非理性的；在道德生活中，每有一種危機或轉機當前，我們往往游移不定，不知將來的結果如何。這乃是人格發展中的一種意外事體，——就是緩滯歷程中的必經階級，藉着這歷程，人的靈性超乎獸性。然而我們在道德發展的歷程裏，現今祇是達到未完全的地步，從這地步中，發生反道德的力量，固屬難怪，遽謂這種力量的覺感，為道德意識本身的永久形式，殊難言之成理。人類在極其蒙昧，極其懦弱的時候，曾作道德上的選擇，遂將人的責任心和知罪心的整個重擔，加在這些選擇上面，亦欠公允。個人的選擇，在品格的構成上，無論佔有何等的重要地位，總不能說，這種選擇，就是構成品格的唯一成分。從根本上實在說來，責任心和知罪心，無異他們所表現的人格，乃是社會環境所創造而形成的；藉着使這兩種心甦醒警惕的繁複過程，基督所啓示的無形上帝，正在繼續不輟的工作。如果成熟的基督徒能夠了解真正的自由，祇是在乎完全倚靠他的天父，我們就可斷言這位全智全仁的上帝，並未嘗任祂的人類嬰兒，在道德的生活上，蹣跚踴躍地學步，毫不加以照顧。

就大體說來，這就是許多最偉大的基督教神學家的結論。奧利金乃是希臘人的主要代言人，在他的言論裏，是以自由為基礎的；然而他卻主張說，上帝在選擇能力賜給人的事上，不曾在受造者與創造主之間，結上慈繩愛索，藉着這繩索，定可使漂流的浪子，終久回家。神聖的統治，甚至達到絕對的預定，乃是奧古士丁主義及喀爾文主義的基礎，而此兩種主義，乃是形成西方神學的主要影響。在這些神學系統之中，如果藉着贊同具有自由論派之意義的自由，為我們第一祖宗規定一種顯然的例外，雖僅為時甚暫，在罪惡竄入的時候，也足以使上帝因妥協而損其神聖。然而雖說亞當的罪，並非超乎上帝管理範圍之外，而究其實，奧古士丁與喀爾文都承認關於道德上之惡的根源所發生的真問題，其解決之方，決非如此容易。最後的「神義論」並不是在乎神治的方法之中，闡出甚麼暫時的例外，乃是在乎將祂的品格，作較清楚的啓示，然後將神治的目標，作更明白的表彰。

對於基督的信仰，所以發生極深遠的意義者，就是在此。在基督裏面，我們看清在完全與上帝同在的生活之中，罪與苦如何可以成就極其高尚的目標。在基督裏面，看出為人的理想，也曉得所以最後實現這理想的動機是甚麼。

三 人的結局

基督教的人生觀，登峯造極於靈魂不滅論。這論須與死後生命的信仰分辨清楚，它也有充滿事蹟的歷史。這種思想，濫觴於希伯來人的復活盼望，及柏拉圖的高尚靈性不滅之信念，但在基督教的思想中，卻很據於基督的復活，而起伏於基督所啓示的神人關係的概念之中。在基督徒看來，死後的生命是必要的，不特滿足人類的願望，

證實神聖的公義；抑且有以實現天父對於兒女們目標，藉着基督在榮耀的國裏，衆兒女們與天父，翕然相和，樂敘天倫。

對於來生，有三種截然不同的信念：（一）在陰間有繼續存在的盼望，並無道德的差別；（二）死後受審判的信念，審判中有賞罰；（三）嚴格靈魂不滅的哲學概念，就是靈魂的永遠不滅性，或說至少其高尚的部分是不滅的。在這歷史的過程中，這三種信仰，基督教都碰着了，對於它們的來源和要義，有相當的了解，就會幫助我們有以明瞭，每種對於這題目的特殊貢獻是甚麼。

（一）死後在陰間的生活，並無道德上的分別。相信人死後繼續存在，乃是人類極古極廣的信念之一。在原始民族中，這種信念所取的形式，乃是個人繼續存在着，取無體質的和影像的形狀，或爲鬼，或爲魂。初民的宗教所取的方式，大都就是這種鬼魂的敬拜。後來，以爲死者住在陰間，或稱陰府，或稱幽冥，在那裏過一夢味幻影的生活，無盼望，無快樂；與他們的陽世侶伴相聚，無罣礙，無得失。在初期希臘宗教中的概念，正是如此。盛行於舊約中的信念，大都如此。在許多進化較緩的民族中，每與基督教的宣教師相接觸的，仍然存在的信念，亦復如此。在這種概念與基督教永生觀之間，其共同之點，不過是死後繼續存在的事實罷了。

（二）死後審判。這種概念，除不具道德性外，與其他死後的生活觀，並無差異。這些概念，可分爲二大類：（甲）埃及及人的概念。以陰間爲今生事蹟的審判所，並以爲死者苦樂的境地，皆依審判的結果爲斷。（乙）波斯人的概念。將來生與復活混爲一談，死者復活後受審，受審之所，就是義人得勝之處。這兩種都在以色列人的歷史裏，可以找着闡明的例子；但是第二種出現早些，也特別彰明。

個人復活論，最初出現於以色列人中，是在被擄之後，或許是因受波斯人的影響。最初限定義人方能復活，（如以賽亞廿六章十九節。）但後來就有一種雙復活論，無論善惡，都要復活（如但以理十二章二節。）在啓示的文學裏，這種雙復活是普通的，每與彌賽亞降臨和建立祂的國，相提並論。法利賽黨的特別道理，和耶穌當時的虔誠以色列人所存的盼望，大都是如此的。這種觀念，由猶太人傳給基督教，而形成基督教永生盼望之雛型。

將欲判斷復活論，我們必先將它的宗教內容和它的歷史形式，分辨清楚。它的宗教內容，乃是人類充分的人格，連帶着它的一切能力，在死後有繼續的存在，乃是倫理的，和宗教的復生之結果，可藉以發明個人具有獨立的關係和價值。它的歷史形式，乃是初民哲學的結果，這哲學以爲人格的充分發展和表現，非具有血肉之體不可。這兩種信念，不一定要並行的，這是彰明較著的；但是假如說個人生命的繼續，並不一定倚賴現有身體的繼續存在，在那末，所以持原有復活論的宗教動機，行見撤銷。

實言之，在現代以前的幾百年中，所存的觀念，正是如此，表示爲中間境地論。對於個人價值的新概念，不特要表現於將來脫離陰間的盼望之中，抑且表現於死後立現生活之要義與境況的新概念之中。陰間不復是一種陰森可怕的離羣索處之地，乃是有活潑道德生活之處。如在埃及的宗教裏，陰間視爲神聖的審判所，人們的靈魂得着生前功績的賞賜。有一種樂園，善人在那裏抱着在亞伯拉罕的懷裏，（路加二十三，43；十六，22。）惡人的靈魂，被押在幽暗的監牢，等候着最後的毀滅。因此，末日的賞罰，在死後立現的生活中，就已見其端倪。試將荷馬和柏拉圖的陰府相比較，我們可以發現在希臘人的宗教中，也起了同樣的變化。

這種死後生活的新觀念，與復活觀念的相同修正，是並駕齊驅的，復活時，所取的形式，不復以爲是要恢復現

今身體上存在之種種情形的，乃是嬰孩取一種形體，合乎這種較高靈界的種種需要。這種修改的顯明例子，就是保羅在哥林多人前書十五章所發表的言論。他在此處所論的復活以後，不取血肉之體的形狀，乃是另一種形體。

如植物由種子發生，而取與種子不同的形體。（注意36至39節）

在這種歷史的光線之下，我們準備着了解耶穌復活的真正要義。耶穌復活，並不是要證明死後生活的事實，（因為在耶穌復活以前，已經相信這樣的生活；）尤其不是要為這種生活的性質與情形，作具體的啓示（因為對於這種生活的性質與情形，所作的解釋，其不同的程度，在復活之前與在復活之後，都是無甚差異的；）乃是要確證耶穌自己所宣佈從死裏復活的宣言，因此，對於耶穌的教訓、理想和應許，起了新的信仰。注意這種信仰，乃是新約中死後生活觀的特徵。先前所相信的，所盼望的，現在實現了。神秘心和恐懼心都除去了。耶穌在無形界中，將不可知之鄉，一變而為天父之家，將世上憂傷的死亡，一變而為熟悉可愛的團契。

（二）嚴格的靈魂不滅。這種宗教的靈魂不滅觀，根據於上帝與他的兒女間之人格的關係，務須與具有哲學意味的靈魂不滅觀，（就是嚴格的無窮之存在，）分辨清楚。這種哲學上的靈魂不滅觀，乃是希臘哲學所貢獻，為柏拉圖所發揮。照着柏拉圖的見解，嚴格的真體，惟存在理想的境界，而靈魂就是隸屬於這境界的。因為靈魂是神聖的，其中具有生命的原素，所以它是不滅的。如近代科學的元子，它是存在的最後形式中之一種，它既不是從任何其他的東西之中出來的，也是小而無內的，不容任何其他的東西加入其中。因此，在一方面，它是具有前在性的，而在另一方面，它也是具有不滅性的。藉着與希臘思想相接觸，這樣的概念，介紹於基督教中，於是將由以色列人承襲而來的較舊、較簡之信念，加以深遠的修改。在奧利金的時候，大都藉着他的影響，使基督教信仰的神學基礎，

起了動搖變化，於是自然的靈魂不滅就被接受，而成爲一種基督教的教義。

既被基督教接受之後，希臘的靈魂不滅觀在兩方修改了。柏拉圖的靈魂不滅，限制於較高品性，而基督教的神學家，卻以爲無論善惡，既同具靈魂，故無論善性惡性，都是不滅的。柏拉圖的靈魂不滅的立論點，在乎靈魂具看固有性和不滅性，所以涉及靈魂的前在性和後在性，而基督教的神學家卻以這種不滅性是在創造時繼賦畀給靈魂的，故有時間上的起頭。這種狹義的靈魂不滅觀，（就是一切人們的存在，都是無窮的）成爲守正派神學的基要假定之一，並爲永刑論立定基礎。十八世紀有唯理派的批評，對於幾種真理，以爲是天經地義，不必加以探討，這一種見解，就是其中之一。

以上所彙種種不同的思潮，都匯合於傳統的末日論中。它從以色列人承襲了復活的觀念，從希臘人承襲了自然靈魂不滅的概念。在初期的教會裏，將死後的生活，分爲兩個時期，就是中間的境地，和最後的境地。但是與最初的基督徒不同，他們對於中間的境地，較最後的境地，爲尤注意些。這一點在羅馬教和更正教都是大同小異的。二者都贊同靈魂在中間的境地之中，雖無形體，卻仍具有充分的記憶力，和自覺意識，或享快樂，或受苦楚，皆依各人之行爲的善惡爲斷。羅馬教在這中間境地之中，爲鍊獄，按着地位，所謂鍊獄，就是靈魂被澄清，受訓練之所，在其中藉着個人或代替的痛苦，將那些罪孽，尙未完全赦免的靈魂，可以逐漸洗清，以備在天堂享受最後的福氣。在另一方面，更正教的神學，卻主張在死時立即成聖（或受刑）的理論。就歷史說來，這種持論，成爲一種公允的辯護，以反抗對於羅馬教的攻擊；因爲這論所發生的實際結果，足以撤除中間境地和最後境地之間的鴻溝，而推翻最後境地之獨立地位。如果照着韋斯敏斯德的信經，在死的時候，「義人的靈魂，成爲完全聖潔，升入極高的天堂，他們

在那裏朝見上帝的榮光聖容。」而「惡人的靈魂，被打入地獄，他們在黑暗中受痛苦，」那末，對於那些「身體完全被救贖者」的靈魂，究有何福可以加乎其上，因為他們仍然等候着更上乘的福，到後來那「大審判日」不知尙有何事可以成就，到那時，惡者被「扣留，」究有何刑可加。說到這點，末日的審判，不過僅具法庭的意義罷了，這是顯而易見的。這不會將久已執行的判決宣佈罷了。這樣，復活後的升天，不過是過程的最後一點罷了，而執善執惡，早已分判，賞善罰惡，早已執行，升天尙復具何意義，此殊與歷史上視升天爲大盼望，大轉機的概念，大相背馳。這就是注重點變遷之一，神學的歷史是充滿了這樣的變遷，在這種思潮的蛻變中，所遺留的，不過是一些蛻遺的舊字句，有如海潮退後，遺下一些海草枯葉於海灘而已；其原有的興趣和意義，早已喪失殆盡。晚近已來，有許多原因匯合，使人們對於靈魂不滅的信念減色。批評的哲學興起，抨擊實在論派的玄學，而自然靈魂不滅的傳統見解，乃是恃這種玄學爲基礎的，因之大遭非難。在近代科學所發明的廣大宇宙之中，擅敢將渺小的受造之人排擠，一若無永遠存在之餘地。而且社會的思潮，高唱入雲，似乎使許多人們以爲個人的事體，實處次要的地位；他們對於個人死後的生存，雖失去信仰，卻在服務社會和人羣之中找着代替物。在這些原因之上，又加以很流行的不可思議主義，主張在現象之外無知識；在現有經驗之外的知識，都是不可思議的。由此以觀，現今「信仰的日蝕，」其理由安在，自不難推索。

然而最初引起靈魂不滅之信念的種種原因，仍然存在，有時仍使人們不得不感覺其存在。人仍感覺有許多能力和理想，若僅有最暫的今生，終是不能滿意的。人們的遭際，表示如此不平等，公義的心思，仍然湧現於人們的心頭；如僅有今生，殊覺太不公平。宗教的經驗，仍然保證着靈魂現今與上帝有交通，預表將來更大的團契。擴大的

宇宙觀，雖似可視人爲渺小，如滄海之一粟；但亦可提高人的地位，因爲人顯然是宇宙的最高尙的產物。近代社會服務所引起的無我心和犧牲心，愈足以證明這些自甘服務犧牲的人們，值得繼續存在。將一種粗淺的哲學推翻，適足以準備着接受一種較大的宇宙概念，使基督教所證實的屬靈能耐和經驗，有充分表現的餘地。

在這些影響之下，我們看出一種新努力的端倪，將靈魂不滅論，立於科學的基礎上。有時這種工作由進化論出發，如費士克君所著的小冊，論人的結局，是富有意義的。有時它取系統研究的方式，將靈界存在的證據，作有系統的研究，如近來梅爾士君的搜集材料之工作，是煞費苦心的。並且如詹姆士教授，近在因幾薩爾的演講中，又取心理學的見解，將興起集中於下列的問題：照着我們所知道的生活，是否必須人類腦筋的器官。在這類討論的影響之下，我們看見神學家，超越傳統末日論的藩籬，而有以探索經驗的事實，重新探問基督教對於這種靈魂不滅的特殊貢獻，究竟是甚麼，對於死後存在的性質，基督教究取何種信仰，並使我們相信這些信仰的理由，究竟安在。

關於第一點，神學家逐漸多取緘默的態度。現今的神學家，沒有先前神學家那麼膽大，不敢武斷地說出死後的境况怎樣。近代科學在我們的宇宙觀上，尤其在對於物質與心靈之關係的見解上，所引起的變更，使以前對於復活所取性質的種種討論，大都失掉其意義，祇要知道這種歷史的教義，表示人的特殊信仰，相信人類的人格，在種種情形之下，可以任它充分表現，充分發展。普通說來，近代思想的趨勢，注意於今生和來生的比較者較少，而注意於今生和來生的繼續性者較多。我們相信，來生實實在在是就着今生而進展的，而現今管理上帝政府的種種原則，也可超越坟墓，而施行於來生。所以，將興趣由基督第二次降臨，轉移到死後即行實現的生活，在理論上，已經

取得相當的地位。最後的境地，與其視之爲表明存在的新異境地，毋寧視之爲發表我們的信仰，對於基督的理想，作最後的而又完全的實現。正如死亡在基督徒看來，不過是前往與基督同在，與他的已經前往諸信徒相會；照樣，天堂的意義，乃是將一切的人類，聚集在一種社會，其中無論何處，無論何時，都是由基督化的原則管理。

較死後生活境況爲尤緊要的問題，乃是這種生活之信仰的證據是甚麼。我們所發現之基督教的特殊貢獻，就是在此。科學或可幫助我們答覆反對死後生活「可能」的種種辯論；但是惟有基督所發生人格價值的新意義，乃能確定其「事實」。晚近對於有條件的靈魂不滅論，發生種種討論，其中所着重的真理，正是如此。這理論的許多說法（如意志的無定見解，否認人類的統一性等）是否確實，固有討論批評的餘地。但是在討論靈魂不滅的理由，由種種抽象的考慮，如靈魂的單純性等，轉移而注意於道德的和屬靈的性質，其中包含着人與上帝的關係，這種理論，實有重大的貢獻，它使人恢復注意於耶穌自己所注意之點，就是祇以作神子的經驗，爲勝過死亡之信仰的根據。

在這種作神子的經驗之中，我們找着對於靈魂不滅之信仰的唯一根據。沒有甚麼其他更低的經驗，使個人的生命有尊榮、有價值，足以保證永遠存在的盼望。宇宙可以沉淪，上帝卻能創造其他的宇宙以代替之。但是在天父的心裏，究有甚麼「其他」能設代替兒子講到此處，我們就回到基督。相信像基督這樣的生命，都會消滅於黑暗之中，這是不可能的。我們自己的永遠存在之盼望，實包藏於相信我們也可像基督的信仰之中。

第十六章 基督教對於罪惡的衡量

上章所提的經驗，向世人啓示他爲上帝的兒子和天國苗裔的理想，這種同樣的經驗，也指示他在使這種理想實現的時候，竟慘遭失敗；照神學的說法換言之，就是使他相信他的罪。這種信仰，究取甚麼性質，有甚麼來源，其甚麼意義，請討論如下。

一 基督教衡量罪惡的來源

「罪」字具有道德的和宗教的意義。它表明違背上帝。因此，可見罪由甚麼構成的見解，一方面是由盛行的倫理標準規定的，一方面是由主要的上帝觀規定的。在發展高尙的宗教之中，如猶太教和基督教等，上帝與絕對的道德原則合而爲一，罪惡就包括種種道德上的惡德。在初民宗教之中，視神祇爲有限的存在者，其威權僅能及於生活的一部分，情形就迥異。在這些宗教裏，罪惡不過是惡德之一種，罪惡表明得罪神祇，正如犯法表明開罪於人一樣。一切的罪，雖是錯的，但一切的錯，不一定都是罪。這種區別，就理論說，在基督教中，已經勝過了；但是在實際方面，卻仍然存在，仍往往將狹義的宗教過犯，與較廣的道德律上之錯失，是與通俗事體有關的，截然分開。

就罪爲一種道德的名詞說，其意義往往依着當時倫理的哲學所發生的更易而轉變。前章所討論的關於自由和責任之性質的種種問題，與判斷罪的性質和要義，是有連帶關係的。尤其重要的，就是當代的倫理標準，爲變更的政治和經濟環境所產生，這些變更，於神學的理论，影響甚大。神學的歷史，大都是這種種變遷影響所引起解

釋上之差異的紀錄。最要緊的，乃是在乎我們研究這教義的時候，要將它的實驗根據與理論發展，分辨清楚；在這研究之中，也要區別何者是基督教的特殊貢獻，何者是這貢獻所引起較寬泛的種種問題。

基督教罪惡論的實驗根據，一部分是在乎個人道德上的直覺，連帶着錯失心和過犯心；一部分是在乎研究人類的歷史，表明這種錯失心和過犯心並不是一種暫時的或孤立的現象，乃是人類經驗中所常有的原素，也是判斷社會和個人的必要情形；尤其在乎與耶穌基督有個人的接觸，在他的聖潔慈愛的品格之中，認出祂的真理，在與祂相形之下，愈顯出罪惡的真性情。

因為基督教的罪惡觀，是一種神學上的理論，故其最直接的準備，乃是在乎以色列人的民族史中。我們在這歷史裏，發現：（一）對於罪惡有一種道德和宗教相聯合的衡量，在上帝所立的標準之下，將人與人的正當倫理關係，與所以規定這些關係的根本原則之發展，包括於衡量之中。（二）將罪惡概念的範圍擴充，超乎個人行為之上，包含着個人行為所發生的性情。（三）認定這種性情，並不是完全歸咎於個人自己，乃要追遡及到他的父母之遺傳，並其他有關係之人們的影響，故罪惡不特有個人的關係，而且有社會的關係。（四）將社會判斷的範圍擴充，以至包括全人類，以判斷社會的準則，而斷定人類普遍的品格。（五）一切形式的罪惡，無論是個人的，或是社會的，相信都是罪的，應當而且必須受刑罰，罪惡仍然不出乎上帝的管理，上帝規定最後勝過罪惡，而有以剷除之。

基督教對於罪惡論的特殊貢獻，在發揮罪惡的新真理上，比較在表現罪惡的新意義上少些，與基督相接觸，人們就會了解所已感覺之罪惡的意義。這種新了解，將較舊的說法，加以整理，而發生一種較深的意義。在基督裏面，人們看清他們所應當過的生活，因此，他們越發可以測量他們離開神聖的理想究有多遠。藉着基督，他們得着

一種眼光，明瞭上帝的品格和目標，違背上帝，就是犯罪，因此，可以使他們看清他們所立的種種外表標準，想要衡量神聖的標準，是何等膚淺低下。基督的上帝慈愛觀，特別使他們的思想，不得不超越一切外表的和暫時的事體，而有以達到品格的內部來源，並且愈使視整個的人性爲惡之傾向，更有力量，這種傾向，乃是以色列人後期思想的特徵。抑尤有進者，基督關於神國的教訓，以神國爲兄弟姊妹藉着彼此相愛，彼此服務而團結的社會，並且祂將這些原則，在祂與他們交往之中，躬行實踐，使門徒不得不更加認識現在的社會，充滿着自私自利，並且使他們不得不相信社會是罪大惡極的。最後，對於宗教生活所發生的福樂，有清楚的認識，使人們越發想到沒有達到這福樂的境地是何等可怕，於是將人們的思想，由表面的受刑罰觀念，如以色列人初期歷史所盛行的，而轉到較爲屬靈的見解，以離開上帝而屏除於神國之外，爲絕對的嚴刑。這種種影響所發生的結果，在初期的基督徒之中，產生一種罪惡觀，較當世所已知道的，爲尤深切，並使他們視被拯救脫離罪惡，和罪惡所發生的種種痛苦，爲福音的絕對福樂。

這種深刻的罪之意識，發生一種結果，就是引起人們越發注意關於罪惡的種種問題，如罪的來源，罪的性質，和罪的結局等。猶太人的神學家，早已注意到這些問題。有些解釋罪惡的普遍性，歸咎於人性趨向罪惡，以這解釋爲滿意；有些歸咎於亞當的墮落，亦認爲成理。亞當的墮落與他的後裔所發生的關係，保羅在羅馬人書中，已有評論，這種持論，由保羅傳給基督教會。希臘人大都以罪惡爲腐敗，而拉丁人跟着奧古士丁，注重罪惡倫理上的性格，以它爲過犯。奧氏認定罪惡爲內部的倫理上的腐敗，影響於人的整個性情，而原罪的概念以原罪爲承襲的過犯，由他傳給更正教徒，而成爲正派更正教之神學傳統思想的一部分。

上文所提及近代宇宙觀的種種變更，在幾方面，把罪惡觀，加以修改。不視罪爲一種抽象無限的惡，以爲這惡在無論何時何地，都是一樣的，近代的神學卻要指明罪在心理上的情形，追溯它在歷史中發展的步驟，分辨它在今日人間所取的種種形式。最要的，近代的神學，將個人方面的罪惡，與社會方面的罪惡，分辨出來，以個人的罪惡歸咎於個人，以社會的罪惡，歸咎於遠離神國，這種分辨，較之較舊的神學，所分辨的，尤爲清楚。這些變更，在形成神學的理論上，究有甚麼意義，請申論之。

二 基督教對於罪惡性質的見解

有如一一切的倫理名詞，『罪惡』的字樣，有兩方面，我們可以分爲形式的方面，和實質的方面。所謂形式方面，是指着表現於每種罪惡的行爲或境地中之原素，而罪惡就是由這種原素形成的。所謂實質方面，是指着積極的標準，任何道德的行爲，都是由這標準判斷。形式的原素是恆久的，表明人在犯罪之中，是做出他所不應當作的事，因爲這是與上帝的旨意相背馳的。實質的要素是變易的，一部份依賴着外部的環境，一部份依賴着所得着的倫理上的見識，究竟達到甚麼程度。

就形式方面說，基督教對於罪惡的特點，乃是由它的上帝與世人間之關係的見解而發生的。因爲人是天父上帝的兒女，罪惡不特是違犯律法，而且是在實現其真性情上之失敗，這性情雖與天父旨意不盡相合，（或是故意的，或是無意的，）因爲天父的旨意，是要祂的兒女尋求至善，然而實現真性情，亦不失爲善。

這點表明基督教的倫理，何以與人們內部的心靈和性情有密切的關係。當基督教的倫理，討論到人類關係

的極親切神聖之處，注重目的比較行爲爲尤甚。對於隣舍和所認識的人，我們看着外表的舉動，就心滿意足。如果他們做到習俗上所要做的事體，我們就會滿意。但是對於我們所親愛的人，則情形大異。對於他們，我們就超越外表的舉動，而注意到愛情的思想，這思想乃是舉動的原動力，我們所以也珍重外表的舉動，乃是因爲這些是愛情思想的表現。因此，如果上帝就着我們的動機判斷我們，這正是祂極其尊重我們。這點證明祂看我們不像僕人，乃是兒女；所以，我們對於祂不盡孝道，祂是不願滿意的。

這點也說明何以不信，（就是缺乏信靠心，）在基督教所開列的罪單中佔着這麼重要的地位。信靠貼近每種真正個人關係的根源，沒有信靠，則靈性的交誼是不能存在的。所以，一種信靠的態度，是上帝與世人間之正當關係的第一個條件。

可見任何嘗試，想用外表的和律法的說法來表明罪惡的性質，是不能滿意的。規律（外表的）不過是上帝所用以訓練人的道德生活之工具的一種，但它究不能引爲表示上帝與世人間之關係，達到最高尚，最確實的地步；任何理論，想僅僅藉着規律，以解決在刑罰和救贖中所發生的種種問題，定然會失敗的。

就實質方面說，基督徒視罪惡爲實現基督所啓示的理想之失敗。就個人說，這就是像基督的品格；就人類說，這乃是照着基督的原則，藉着祂的靈所組織的社會（就是神國）。

所以使基督具有絕對之品格的，就是絕對的無私。這並不僅是指着祂的生活，表現着克己靈欲，將自私的欲念和衝動，藉着對於他人的責任心，強迫壓制，乃是指着祂在服務他人之中，實現祂的真我，在與人表同情的事體上，視他人的需要爲自己的需要，視他人之憂樂爲自己之憂樂，得着極其高尚的快樂。就個人說，他要完全像基督

那麼完全，是指着他必須愛人們像基督愛他們一樣。就社會說，實現神國的理想，乃是指着基督樣式的愛必須在一切的人類關係上，顯出它的特徵。

這種理想不特對於人是確實的。它對於上帝，也是確切不移的，上帝的道德上的完全，在乎祂所發出的愛。以基督教對於神人間之關係的概念推之，可見人要實現人之所以為人的真理，同時，他像上帝的程度，亦繼長增高。因此，倫理上的格言，『實現你們自己的真性情，像基督所啓示的一樣，』也可用宗教的說法表明，『你們要完全，像你們的天父完全一樣。』

在基督無私之愛的品格裏，將品格的標準一次就啓示了，但其中充分的涵義和關係，卻是祇由擴大的經驗而逐漸領會的。這是一部分因為人的性質是逐漸繼長增高的；一部分是因為倫理生活所處的環境是變遷無常的。就基督為個人說，祂為祂的環境的種種情形所限制，不特有倫理的限制，也有智識的限制。祂能毅也是已經將完全無私的人生表彰出來，祂仍表現為猶太人，處於第一世紀的初葉，受着神聖的使命，負擔無雙的工作。但是祂卻未嘗，也不能設預表祂的原則，究應如何適應於後來各時代的新情形和新環境。祂將這種適應給祂的門徒，由他們自己去支配，因為他們應當順着聖靈的引導，使他們的眼光逐漸擴大，經驗逐漸豐富，基督教倫理的歷史，就是適應的歷史紀錄，如何將基督的宗教原則，適應於相合的理智問題。

基督教標準的逐漸領會，在個人方面和社會方面，都可觀察得到。深感不配，自覺不夠資格的人們，不是初過基督徒生活的，而是在生活上大有進步的，進步愈深，這種感覺愈切。這種事實的解釋是簡單的。他們領會基督教的理想比較他的鄰舍更清楚，因此，他們就用一種較為嚴格的標準，以衡量他們自己。他越發向良善方面進步，就

會越發看清他所應當達到的地步，而同時對於他自己，也會越發感覺不滿意。所以在個人的基督徒生活中之進步，具有一種特性，就是將倫理的標準作繼續不輟的檢查。

在社會標準的發展之中，也可以看出類似的情形。社會倫理的進步，是依道德制裁的判斷擴張之程度為轉移的，社會中有種種習尚和情形，在以前的倫理觀視為對的，或最低的限度，視為無足輕重（如奴婢，多妻，殘忍，雇用奴婢等），而倫理的判斷，對於這些事體，竟加以制裁，就是徵社會倫理的進步。對於現有的法度，加以批評，乃是社會覺悟心所發生的結果，社會的觀念越發認清基督教兄弟之誼的原則，就越發深深感覺現在社會的組織，不能實踐這些原則。這種感覺所引起的自怨自艾之心，並非社會腐化的標號，乃是社會進化的明徵。

因此，可見罪惡的感覺，無論是個人的或是社會的，並不是基督教徒經驗中情過境遷的事體，乃是一種永久不變的形態，足與基督教的進步相始終的。無論個人或社會，如果失却罪惡的感覺，毫無盼望的事體，沒有那椿比這更甚的。在此處，無異他處，基督乃是唯一的大模範。他是唯一的完全人，惟其如此，他對於罪惡的觀念，乃是清楚無比的；而他對於罪惡的判斷，也是極不妥協的。

但是因為罪惡的感覺，在真正的基督徒生活中，是一種必要的原素，就說這種感覺所表現的形式總是一成不變的，卻難言之成理。盼望普通的人們，完全感覺自慚心，正如有些較舊的神學，視這樣的自慚心，為常與信仰並進的，這卻是不諳心理上的定律；而種種活動，想在青年人身上產生這種經驗，有如早日許多大奮興家所實行的，（我國正在風行，而著者所謂『早日』是指美國而言，可見此種事實，並非創舉）每每產生嚴重的損害。在奧古士丁或保羅裏面，找着這樣的信仰，乃是倫理感覺非常靈敏的象徵，他們都是受長期道德訓練的。這樣的經驗，祇

是對於成年人，曾過長期非基督徒的生活，就是自然的。在常態的基督徒生活之中，罪惡的感覺，乃是逐漸發展的，乃是逐漸了解基督教標準的結果；應當同時對於上帝的恩典有一種真知灼見，與罪惡的感覺齊驅並進，方能將所發現的恐怖有以掃除，並指明所以制勝罪惡之方。

謂人的罪惡感覺的懇切程度，是由個人自怨自艾之直覺來測量的，這一說亦非過論。在較舊的神學中，所以推重這種直覺者，乃是偏重個人主義的結果；在個人主義之中，以拯救自己的靈魂，為人的極其重要的目標。但是如果測驗道德的進步，是要合乎基督的話，那末，個人的過犯感覺，並不是罪惡的信仰所取的唯一或最高形式。人固可萃精會神，專為他人的需要處心積慮，馴至忘却顧慮他自己之事體；像使徒一樣，寧願自己受咒詛，以拯救他的弟兄。這種為他人而忘我的精神，較之專注個人拯救，或更為上帝所喜悅。由此以觀，將我們先人專注個人主義放棄，而採取較為寬大的眼光，將主要的興趣，集中於社會公義的提倡，也未完全是一宗可惜的事體。有一椿事，難為基督徒的良心所容忍的，而又與主耶穌基督的精神相背馳的，就是對於一切的事體，都取姑息的態度；無論這種姑息，是取贊成的方式，或取漠視的方式，或取失望的方式，都是不對的。

照着以上所說看來，我們可以領會基督教斷言罪惡的普遍性，其意義安在。它不單是斷言普遍道德的紊亂，雖是與這種紊亂有關係的，乃是要斷言所以形成這種紊亂的種種事實。這斷論也是就着基督教的標準，為這紊亂作解釋。它也肯定全人類，並人類各分子，藉着逐漸領會而又佔有基督教的標準，能設進人罪惡的經驗，這經驗現今祇在基督徒中間可以找着，而他們在這種經驗上，並不完全；等到這種經驗在個人中和社會裏發展到充分的時，就會引起自責和悔改，這乃是基督的原則得勝，和神國完全設立的必要條件。

總之：就基督教的意義說，所謂罪惡，就是個人或人類與上帝的旨意缺少符合，或相背馳；因為上帝願意將一切的人類，團結於基督樣式的仁愛、服務、崇拜之中，所以絕對的罪就是自私，——就是選擇在神國方面視為低下的目標，惟謀求滿足自利的動機和欲望。

三 基督教對於罪惡來源的見解

對於罪惡來源所發生的問題，具有兩種意義。第一種是心理的。罪的意識如何發生？第二種是玄學的。對於這種意識的種種事實，究作何最後的解釋？對於第一個問題的答案，是比較簡單的。就心理說來，罪惡起於自由的妄用。人在被試探的時候，運用他的意志，不選擇善，而選擇惡，於是罪惡開始發現。它有內部和外部的根由，在內部它具有被試探的可能性；在外部有試探的本體，以引動這種可能性。但是在尚未表現個人的選擇以前，仍難知道或斷定它是罪惡。

於是，在罪惡意識經驗的發生中，有二種要素，就是：能殼被試探的性質，引動這性質的試探，和意志對於試探的屈伏。罪惡發動於今日的個人生活之中，其所取的方法，就是如此。因此，我們必須認清它在人類生活所發動的方式，亦復如是。

創世記第三章的大意義，就是在乎它以莊嚴的說法，舉出每種罪惡的開始之中所具的三種要素。試探往往由外鑠人，而有以引動內部被試探的可能性。試探施之於自然的衝動和欲望，而得着力量，進而掀動身體上的欲念（『好作食物，』）美感（『悅人的眼目，』）和智識上的野心（『能使人有智慧。』）於是最後意志屈服於

試探之下，於是成熟而爲外部的行爲。這種紀載，是極有教訓的，因爲它表示犯罪並非完全是執意的、故意的。它包含着的一種自欺的原素，這乃是人類經驗中最確定的事實。祇要犯罪的行爲實現了，所發生的結果，是不能避免的，其完全的意義，方能了解，而自怨自艾的判斷，亦隨之而至。

將罪惡的發生，作心理的分析，就不得不引起玄學上的問題，因爲這問題，正是寫於這種分析之中。這問題論及以罪惡爲一種主觀的經驗，究與其外部的和內部的根由有甚麼關係。論到這點，就有三種主要的理論，每一種都以心理所分析的原素之一爲出發點。第一種理論，就着人的性質以解釋罪惡，因爲人的性質，表明人是有限的。第二種理論，在人以外尋找罪的來源，以爲種種試探，是由惡魔作祟，這些惡魔已經與上帝作對。第三種理論，在意志的性質裏，找充分的解釋，因爲人的意志，具有上帝所賦畀的選擇能力。

照着第一種見解，罪惡並不盡然是積極的惡，一若是故意選擇似的，所以犯罪，是因人沒有提高到較高的程度，可以運用他的靈性性質和能耐。它一部分的解釋，是因爲人的知識有限，攔阻他看清他的真理；另一部分的解釋，是因爲低下的傾向和習慣仍然存在，這些傾向和習慣是由被創造爲受造物的時候所承襲的。這些趨向的本身，固完全是合理的，必需的，但佔有它們，過了一種相當的時期，就是以阻礙進步，所以就成爲惡的。藉着逐漸將靈性貫入人的裏面，而有以逐漸勝過其獸性，然後進步纔能進展；而罪惡的感覺，乃是與這種過程俱進的意識。照着這定義，罪惡乃是在人類進化中之一種必要階段——罪惡乃是上帝對於人類施以較高尙訓練的東西之中的主要原素。

這種見解的強點，在乎試探所引誘的衝動，就着它們的本身着想，固是不識不知的，而又是名正言順的。所謂

罪惡，大都是由某種誇大不實，似是而非的善事有以釀成的。但這說的弱點，卻在乎：它論及道德上之惡的積極方面，殊欠公允。所顯明於意識之中的，罪惡不特是達到善境的失敗，而且是故意選擇行惡。這種罪惡的積極方面，是用「試探」的字樣來發表。在我們說到向試探屈服的時候，我們自然肯定：在世界之內，道德上的惡，已經寓於一些人格之中，然後藉着他們，纔能運用試探，來引誘我們犯罪。不僅是留着在犧牲的地位。犯罪乃是與一般惡者聯絡，他們正是活躍着與正義積極作對。沒有這種社會的惡劣環境，罪惡就不能存在，我們今日所了解的情形，正是如此的。這種經驗正是二元論所用爲出發點的。

嚴格說來，二元主義，並不是論罪惡來源的理論。它乃是否認罪惡也有甚麼來源。罪惡的本身，成爲一種最後的事實，是無法另行追溯其出處的。從創世以來，宇宙就已成爲善惡勢力的對壘之場。與阿利曼善神相對峙的，就是奧馬茲德惡神，惡神要破敗善神的目的。在亞當墮落以前，罪惡就已潛伏於天使界中，惡魔已經背叛上帝，試探是由惡魔來的，藉着試探，將罪惡介紹於人類。

二元論與近代思想所盛行的趨勢相背馳，而它所取的歷史形式，又大都是想入非非，違反理性，以致容易引人忽略其中所含的真理。實則據我們今日所知道的，罪惡誠然是明知故犯的，罪惡的存在，非有一種社會的環境不可，互相衝突的理想，寓於這環境之中，從這環境發生種種試探，在罪惡發生的心理方面，佔着重要的地位。罪惡在今日所表現的現象，誠然如此，而二元論卻以爲從來如此，將來亦復如此，於是引出它的結論說，在世界裏面，上帝的權柄，是有限制的。

第三種理論，或稱玄學上之自由的理論，一方面堅持善惡的絕對衝突，正如二元論所主張的，而另一方面，又

不放棄上帝的最後統治和管理。照着這種見解，一切的罪惡，無論是天使的，或是世人的，都是策源於神聖賦畀的選擇權柄。惟其如此，故不能用甚麼內部的或外部的根由以解釋罪惡的起源。罪惡固具有一種絕對的根柢，它乃是日下唯一完全的新事。

我們對於玄學上的自由論，已經討論，並已看出它所引起的哲學困難。僅有意志，沒有性質和環境的影響，是不能發生罪惡的，亦猶僅有性質和環境，沒有意志的運用，也不會有罪惡這麼一回事的。神學論中的墮落，乃是這麼一種突如其來的變更，在心理上是不可領會的。這毋乃使世人的權柄比上帝的還大些，因為在俄傾之間，世人所成就的，竟使上帝的繼續活動，經數千百年，都挽回不過來。在這種具有種種限制和關係的世界裏，竟能發生如此絕對的開始，其難於領會，已為一些近代的思想家所深切感覺。（如康德、穆勒）以致他們想避免這種困難，甚至將選擇舉動的責任，歸之於以往一切的經驗，並將這些經驗，推至一種渺茫的世界之中，其間一切的情形，是現今不可復見的。但是這種說法，不過表示毫無解決之餘地而已，反使二元論更處於抽象的而又無可辯護的地位。

然而這種理論，在經驗中，有根柢可尋的程度，並不減於以前二種理論。它指着一樁確切不移的事實，就是：無論說罪惡的來源是在內部，或是在外部，如果沒有表示選擇的人，終不能知道或斷定罪惡之所以為罪惡。離開選擇的人，罪惡就不能存在；我們用抽象的名詞說是罪，用很粗的筆畫寫出罪的字樣，不過是一種方便的表示方法。表明一切不對之選擇的總匯，表明種種複雜影響所以產生這些選擇的總歸，並表明它們所引起許多方面之結果的集團。

所以，從哲學的觀點看，並沒有甚麼罪惡來源的解釋是滿意的。每一種解釋，都具有一部分真理，所以使各

種理論得着承認的，就是在此。進化論者，發現罪惡使人裏面的較高階級與較低階級相激盪衝突的時候，就說這是人類發展歷程之中的必要現象，他固是不錯的。二元論者，注意於社會的種種影響在罪惡的發生上佔有何等地位，他就否認任何純粹個人主義的解釋為滿意，他也是不錯的。歷史的神學，認定獸性和社會的環境，都不足以解釋罪惡，也未始不是對的。在人類心靈的深處，發生一種奇異的變更，使不分道德之境，一變而為不道德之境。我們碰着這種神祕，是不能解釋的，這是無可諱言的事實。一切事體的開始之神祕，都是如此的，其間並無所謂軒輊。

然則基督教對於罪惡問題的特殊貢獻，並不是在乎哲學的思辨之中，乃是在乎實際方面，使我們相信，具有罪惡的世界，是策源於基督所啓示的良善上帝，在這罪惡的世界裏，祂是特要來實現上帝之使命的。基督衡量罪惡，既不是將罪惡減削而為幻想，有如汎神主義者的神義論所採取的，也不是以罪惡為最後的東西，有如二元論所主張的，乃是第一次將罪惡的真性質啓示出來，發明罪惡，就是違背仁愛的天父，天父常為祂的兒女們謀求至善，在祂的愛中，藉着基督的啓示，發現一種信仰的根據，相信罪惡終久會被制伏的。

四 基督教對於罪惡結果的見解

罪惡結果的描述，依着對於罪惡所存觀念不同而各異，就着道德的觀點看，罪惡發出而為過犯；就着宗教的觀點看，罪惡演進而為與神疎遠；就着人自己的品格和習慣看，罪惡釀成心術的敗壞；就着上帝的統治看，罪惡結果而為刑罰。

這些名詞，着重罪惡的各方面，顯然是要分辨清楚的。過犯和刑罰，都是法律的名詞，表示人與上帝的關係，這

種關係，可認為道德律的源頭和保障。心術敗壞，是一種倫理上的名詞，表述罪的內部邪惡，視為一種水久的習慣或趨勢。疎遠是一種個人的字眼，引人注意罪在聖父與祂的兒女之間，發生隔離的結果。不將這些名詞的用處分清，往往在神學上發生混亂的困難，往往用表示罪惡他方面的名詞，以表述這方面的意義。

這種困難是嚴重的，因為我們論及罪的結果，不能專注個人，也須包括社會。因為罪既有個人的來源，也有社會的來源，所以它的結果，影響於社會，亦影響於其中的男女分子。無論從那方面看罪惡，這一點都是實在的。

罪的社會結果之極明顯例子，就是與神疎遠。神學家用這名詞，表明對於罪惡或處默認之境，或達隸屬之境，這乃是在既往經過長期犯罪行為所產生的結果。在個人方面，這乃是將尋常的習慣定律應用於道德的行為。犯了一次，往往引起下次，犯過次數愈多，則愈覺容易。在初犯時，感覺費力，掙扎，不安，痛苦，但到末了，就成為自然的，愉快的，幾乎是不可避免的。這種久處於罪惡中的結果，使道德性質的各方面，損傷腐敗。道德的感覺，成為遲鈍麻木，受着基督教標準之刺激的時候，不能發生反應。情感亦復冷熱，心冷意灰，不容易使他熱心向善。意志也極薄弱，對於責任的呼召，亦復不能反應。最後達到槁木死灰之境。一若正當行為的能耐，完全喪失。這一方面的罪，在聖經中，用種種熟悉的比喻描述，如瞎眼、黑暗、剛硬、綑綁、死亡等。

罪惡具有延長的趨向，在社會裏，也可以觀察得到。或由直接的遺傳，或由新造的環境，罪惡的結果，超乎個人的範圍，而影響於後輩。現今社會的惡根性，為種種勢力所產生的惡習所形成，其中許多根苗，實遠植於既往。祇有一小部分，應歸咎於現今的分子，是由他們故意選擇的結果。在這些惡習尚之後，有一種社會的惡根性之遺傳，歸根結蒂，可追溯到人類開始的時期，這種惡根，在每一時代，在每一種人類的關係之中，都有以表現出來。這種經驗

的事實，形成墮落的根據。

一切的神學家，（絕端的皮雷派除外）認定這種罪惡的遺傳，爲「遺傳的敗壞」。但是其所具的範圍和意義，卻言人人殊。有些人以爲敗壞性，有整個遺傳的，有些以爲僅遺傳一部分。有些以爲它是過犯，有些卻以爲以過犯擬遺傳的敗壞，殊覺不妥。對於以遺傳爲過犯一說，暫置不論，現在將以遺傳爲疎遠性的見解，略加論列。

整個的敗壞性論，往往被誤會。雖是其中最走極端的持論，亦未嘗斷言一切的人類，都是完全與神疎遠的；不過以爲他們與神的靈隔離罷了。照着這種持論，在人類的圖書之中，將一切來自神聖恩典的種種向善之勢力，都一筆抹煞。這樣的說法，所發生的真正意義，就是：罪惡的結果，將愈演愈烈，馴致蕩檢隳閑，毫無範圍。甚至在所謂極良善極清潔的人們之中，都存着作惡的潛伏能力，並警告我們，前途伏着種種危險，祇要我們一向試探屈服，行見離開神愛所發生的提高勢力。

這種歷史的理論，具有一種困難，就是：它並不以說到這點而止爲滿意。它更進而斷言：人一離開上帝，就完全是惡的；並說：上帝曾武斷地留着人類一部分，任憑他們自己去存在。聖靈的工作，大受限制，祇在教會以內進行，而教會以外的人類，都無靈性生活可言。祇有惡的遺傳，並沒有善的遺傳；非基督徒歷史中所載的種種道德，或被否認，或以爲不過是些工具，將世界準備着，以供選民坐享其成。

幸而生活的事實，並不發生這樣的限制。遺傳既爲惡勢力的進渠，亦可任善勢力通過。惡勢力雖是瀰漫着，仍有善足供人們生活的樞樞，而在亞當的自然指麾之下，雖有社會的罪惡作祟，卻有登峯造極於耶穌基督之社會的救贖，與之抗衡爭勝。

然則所謂心術敗壞，不過是指着一種境地，其實在的程度，尚不及一種習尚，一切的人們，都處在這種境地之下，甚至最完善的人們，也不能例外；這境地所達到的程度之高下，卻依基督徒生活進步之不同的階級為斷；這境地的完全表現，（如果有這麼一種地步）祇存在於聖靈工作完全停止的人們之中；等到引人向善的動機，達到完全的地步，馴至使錯謬的行爲，成爲道德上的不可能，然後這種疎遠纔能被制服。

就着基督徒的觀點看，敗壞論的要義，乃是在乎指明疎遠得勢，就足以使人與上帝分離。就個人方面說，這種疎遠，表示無同情心，無信心，無愛心，而存着同情心、信心和愛心，乃是真正宗教生活的特徵。就社會方面說，它表現於一切藉着自私衝動而存在的關係和勢力之中，而這些關係和勢力，也是爲要滿足自私衝動而產生的。疎遠在一種最盛行的理論之中是彰明較著的，這理論就是滿足個人的欲望，乃是極高尚的定律，任何嘗試，將基督的自甘犧牲之愛的原則，應用着以解決種種社會的問題，就視爲偏於理想，不切實際。社會爲這種理論的原則所瀰漫充塞，就會與上帝疎遠，而形成一種敵對的境地，爲自私自利的目標所宰制。

我們被這種環境所包圍的時候，想要勝過試探，誠是莫乎其難。如果我們孤立獨處，我行我素，行將心灰意冷。但是我們並不能離羣索處。我們乃是大團體中的一分子，爲謀求公共快樂的活動所束縛；這些分子，往往互相標榜，互相狼狽，抵抗較高尙的聲音，因爲這聲音吩咐我們爲他人的原故，應當約束我們自己。罪惡所以這麼容易引誘人者，正是在此。它在我們社交方面的性質上，肆其蠱惑，使我們有所藉口，以爲祇要能使欲望滿足，就算不壞。如要脫離它的束縛，僅持恢復我們個人與上帝的關係，是不夠的，我們必須改變爲這些惡勢力所瀰漫所宰制的環境。誠然，如不改變環境，恢復個人與上帝的關係，也是辦不到的。

基督教所以能應付我們極深切的需要者，正是在此。在上帝的國裏，正有我們所需要的新環境。藉着與基督相親近，並藉着與那些爲基督之靈所感化的男女相交往，我們就能了解爲神子之生活的真意義。我們會開始感覺，我們以往所過自私自利的生活，其意義爲何等重要；由這種感覺所引起對於疎遠心的覺悟，乃是使靈魂轉向上帝的初步，這種轉變，不啻撤去疎遠的事實。

第十七章 基督教對於上帝判斷罪惡的見解

一 過犯與刑罰

就神聖的統治觀點看，罪惡被判定為過犯，而繼以刑罰。神學家在解釋並應用這些名詞上發生極嚴重的差異。

過犯乃是一種法律的名詞，在它的歷史的過程中，得着一種道德的意義。這名詞原指欠債；繼而指着人應當償債。其後這名詞又被擴充，指着任何違犯律法的舉動，於是進而指着犯法，更進而指着犯法的境地，犯人指着破壞律法的人，所以無論取何性質，都應當受刑罰，這乃是犯法的必然結果。因為在神學中，我們所論列的，祇是神聖的律法，一個有過犯的，乃是破壞神聖律法的人，所以應當受神聖的刑罰。

因此，過犯與刑罰的概念，是有連帶關係的。過犯指着應受刑罰；刑罰乃是過犯的結果。二者都是破壞律法的結果。可見過犯與刑罰的意義，因為法律概念不同而更易。如以律法為武斷的或是外表的，——就是一種規條的事體——刑罰也是武斷的，而過犯亦指人應當受這樣的刑罰。在另一方面，如以律法為內部的，為個人的良心所制裁，（就是道德的，不僅是一種法律的名詞，）刑罰也是過錯的自然而又必然的結果，而過犯（或稱應受刑罰之境，）就會含着一種自然自艾的原素，這種原素，是在以法律為外部的情形之下所沒有的。在倫理的討論之中，過犯的名詞，通常用以指着這種狹義的觀念，就是道德上之指摘的別名。

在神學中，這名詞的用處，也因上帝觀和神人關係觀不同而更易。如以上帝為武斷的，並以上帝的律法為外

表的，過犯就大都用以表示律法的意義，而刑罰也隨過犯而至，不問過犯的動機怎樣。例如舊約中種種刑罰的立法，有許多是對付無知之罪，或無心之錯的；而獻祭制度所以設立的目標之中，有一種乃是為要避免這種無知之罪所發生的結果。

逐漸認清個人的意義，和個人對於上帝的直接責任，我們就發現法律觀念的過犯，就處退讓的地位，而代以道德的見解。過犯成為個人的指摘，是由故意違犯的結果，而刑罰乃是違背道德律的必要抵償，這乃是正義所必需的。最初僅僅注意於種種特別的過犯；但是對於神人之間的真正關係，並對於神聖的標準，得着一種較深的見識，於是這樣的限制，就顯然成為不可能。道德制裁的範圍，不僅僅限於個人的種種行為，乃擴充及乎人類的整個，自私自利和明知故犯之情形，而過犯的判斷，擴充及乎整個的人格，最後及乎他所處的社會，和他所屬的人類。例如在保羅的作品中，我們所發現的判斷，正是如此。但是，無論在細節上有甚麼差異，而在每種情形之中，過犯概念，總是表明人的道德境地與所發生結果之間的關係，在神聖的統治之中，無論是個人，無論是社會，其關係都是如此的。將這些結果解釋而為刑罰；這種刑罰，不啻上帝所定賞罰教訓的工具。這種罪惡境地與受刑結果之間的關係，在神學中，有時稱之為「歸與」。

「歸與」的字樣，有種種不幸的聯想。有許多人，以為歸與含有以不實在的事體歸諸他人的意思。在神學中，借用這字，卻沒有這種含義。歸與不過判斷罪惡，指明應得之罪，不特判斷真，仰且判斷偽。歸與乃是表明道德上的衡量，用以判定一種特別的行爲或境地，——就是雷奇爾所謂價值的判斷。歸與是用上帝的道德統治之眼光，以解釋行爲的要義。惟其如此，故歸與所引起的問題，在基督教的神學中，乃有永久的地位。

關於罪惡與其結果的關係，可問兩個問題：（一）罪惡結果之中的甚麼部分，可算爲刑罰？（二）罪惡和受刑結果之間的關係，究取甚麼性質？尤其特別的，這種關係，究要產生甚麼結果？第一個，乃是刑罰性質的問題；第二個，乃是刑罰功用的問題。

二 刑罰的性質

所謂刑罰，乃是上帝爲要提倡祂的道德統治之種種目標，特將不可避免的結果，連繫着罪惡。所以，使任何事體或經驗，具有受刑的意義，第一，應當斷定它是罪惡，其次，應當視它出自上帝的旨意，爲祂的道德治理的一部分。可見刑罰見解的形成，一方面隨着對於上帝統治之性質的見解而不同，一方面隨着對於罪惡的衡量而更易。如視上帝的治理專爲對付個人的，（如所謂私人的或果報的正義論中之主張）刑罰祇是限於個人所犯罪惡之直接的結果，和應受的制裁。在另一方面，如視上帝的統治，不特具有個人的意義，抑且具有社會的關係（如所謂公共的正義論中之主張）刑罰運用的範圍，就會超乎個人的惡行之外，而其功用，亦復與果報的目標異趣。在另一方面，刑罰的概念，亦因罪惡的概念不同而更易，也是顯而易見的。如果在意識上的種種罪惡，任其漠視，對於刑罰的注意，會集中於外表所受的痛苦。如果注意於罪惡的較深原因，以所受的痛苦爲外部的表徵，就會重視刑罰所致的缺憾和損失。這兩種原素的關係，和其重要的程度，當我們討論刑罰功用的時候，就會越發清楚。

如果我們問到經驗上具有甚麼受刑的意義，所得的答案，又會意見紛紜。在初民的時代，任何厄運或痛苦臨

到個人，就釋之爲刑罰，而所要問的唯一問題，乃是究竟犯了甚麼罪，以致如此。所以，饑荒、瘟疫、戰場敗績、身體死亡，都是刑罰的例子，都是上帝用以刑罰違犯祂的律法之個人或國家。

因爲發生死後生活的信仰，刑罰的概念，由今生擴充到來生。凡屬在今生逃避惡行之結果的罪人，都以爲是留着受死後的審判，那時定罪受刑，尤爲慘酷可怕，因爲遲延過久。

人的見識，與時俱進而俱深，注意點由外部的結果，轉移到內部的影響。罪惡的極嚴刑罰，推爲內部的痛苦，引起道德的懦弱和墮落。換言之，心術敗壞的本身，連同所引起的與神疎遠，都是具有刑罰意義的。

所列的變遷，可用『死』字爲一種刑罰的名詞以闡明之。本來死字取字面的意義，用以指着今生存在的停止，（身體的死），然後變更而指着罪惡在道德的性質上所產生的腐敗，（靈性的死），而最後指着人與上帝完全隔離，視爲惡人所達的最後之境（永死）。初期時代，視死爲第一義，認定死爲罪惡的主要刑罰，及至後代，以死爲刑罰，乃取第二義及第三義。神聖統治的觀念，由外表的、法律的，轉變而爲道德的、靈性的，死亡觀念之不同，不過是這種變遷的一部分罷了。

一種類似的變更，在『地獄』名詞的意義上，也可以看得出來。原來，所謂『地獄』是指着地底下的所在，就是地府中留以刑罰惡者的一部分；但是逐漸失掉一切原有的意義，而用以指着遠離上帝的最後之境，這乃是不悔改的人所處毫無盼望的結局之所。

在基督教的刑罰概念之中，雖經過一切的變更，而與神疎遠的觀念，仍屹然獨存爲一種永久的因素。完全與基督疎遠，與祂的國隔離，乃是一味自私人們所不得不可避免的結果；基督的神學家，常以這種疎遠隔離的境地，爲

罪惡的絕對刑罰。

如果視地獄爲所在，這就是沒有神面一線愛光透入之所。如果以地獄爲一種境地，這就是人類心靈達到靈光完全熄滅之境，無論取那一種觀念，在今生都可以找着它的况味，和具體而微的類似之境。

三 刑罰的功用

對於刑罰的功用，有兩種主要的理論，是與上帝道德統治之性質的不同見解相符合的。如以上帝統治的目標爲表彰上帝的榮耀，藉着公義和仁慈的品性而彰顯，那末刑罰的功用，就取果報的性質，因爲公義表彰明著細察，不得不用刑罰，以報復個人的悖逆。在另一方面，如以上帝統治的目標，爲設立神國，其中一切道德的品類，都在愛中相團結，那末，刑罰的主要目標，就取懲戒的性質，因爲祇是藉着這樣的懲戒，人們纔受着道德的訓練，方有適合的資格，進入神國。

但是，將這兩種理論，處極尖銳化之對立的地位，卻也是錯誤的。雖然果報在前說中處主要的地位，而懲戒在後說中處主要的地位，但這兩種概念，卻不一定是相容的。果報的理論，未始不可偶處懲戒的地位，而懲戒的理論，卻清清楚楚地承認果報在道德的訓練中爲一種不可少的要素。當我們考量另一種要素的時候，這兩種理論之間的真異點，纔能表明清楚。所以使果報論具有特殊性質者，乃是在乎它表明上帝的公義，因此，不得不用刑罰，這乃是就着上帝與個人間之關係的說法而着想的；至於第二種理論，以較廣的社會關係之眼光，視上帝的統治，所以，其視刑罰的功用，亦就社會方面着眼，是不能用個人公義的說法去表述的。我們可用對於原罪論的歷史解

釋來闡明這種異點。

上文在心術敗壞的項下，用個人譴責的說法，表述社會的罪惡，有一種嘗試，想解釋這種社會罪惡的種種事實，於是發生原罪論。所謂原罪，是指道德上的敗壞，而這敗壞同時也是過犯，是應當受刑罰的。在這理論的較舊方式之中，有兩種肯定：第一，一切社會的惡，都釋之為刑罰；其次，一切的刑罰，都用個人公義的說法去觀察。凡屬個人無分的行為，自不能將責任推之於個人，勢必找出一條出路，將人類既往的分子，與他們第一代的始祖相聯屬，於是乞靈於原罪論，罪惡是由始祖運用選擇的自由而進入世間。在奧古士丁和喀爾文的神學中，墮落論所以處極重要的地位者，其理由就是在此。

這種聯屬的解釋有兩種。照着第一種，或稱實在論，以為全人類實實在在地，並非或然地，表現於亞當之中，因此，在他的墮落之中，照字面說，並不僅是照比方說，我們「都犯了罪。」因此，在承襲他的敗壞之中，我們所受的苦，乃是我們自己生前行為所產生應受之結果。照着第二種，或稱聯屬論，罪惡的傳遞，乃是藉着一種法定的假設。上帝創造亞當個人，作全人類的代表，假定他如在受試驗時失敗了，他這行為的結果，就歸與他的後裔，就好像他們都犯了罪似的。很顯然的，如果我們對於這兩種解釋，不接受任何一種，那末，兩種結果之一，必隨之而至；我們勢必或者放棄這種肯定，就是將我們裏面的和外面的具有社會性之惡，解釋之為刑罰；或者將罪惡名詞的涵義擴充，要比較個人公義論所採取的寬大些。阿美尼亞派神學家採取第一種，而新喀爾文派則採取第二種。

照着阿美尼亞派的理論，過犯的範圍，僅以個人本身的過錯為限。如果我的性質，為祖宗的罪所沾污，而我的自由亦被祖宗的罪所限制，因此，在這種範圍之內，罪惡的責任，是不能歸我負的，故為這種罪所受的痛苦，不能釋

之爲刑罰。所以，阿美尼亞派的解決，是得之於縮小刑罰觀念的範圍，並贊成世間有許多罪惡，是不能用這方法去解釋的。

阿美尼亞論的困難，在乎規定個人責任的界限，是不可能的。近代的思路，漸漸傾向於將聯屬的原素從道德的生活中減少，而對於罪惡中具有社會性之因素的重要地位，逐漸增高。種種罪惡，既不能推爲個人選擇的結果，而又將其中刑罰的意義撤去，就不管縮小上帝道德統治的範圍，減少社會的團結性；然而經驗昭示我們，這些在道德的懲治中，都是強有力的因素。

尙有第二種可能，就是將過犯和刑罰的概念擴大，不特將個人罪惡的結果列入，抑且將社會罪惡的結果相提並論。新喀爾文主義正取這種見解，它以公共的或政府的公義，代替較舊理論的果報公義，又以一種間接的歸與，代替直接的歸與，無論是取實在論的方式，或取聯屬論的方式，都推之爲間接的，在間接的歸與之中，過犯與惡行或惡境的本身相連繫，與所以引起惡行惡境的種種情形或環境無關。

這種持論，似乎是特別的，似乎是與我們尋常所習尚的個人主義相背馳的，然而就大體說來，似將經驗中的種種事實，解釋最好的，正是這種見解。在惡德之中，我們不得不碰着一種社會的現象，而對付這種現象，僅能就着上帝對於人類作漸進的訓練之見解，方能妥當。如此，過犯不特具有個人的意義，抑且具有社會的意義，與心術敗壞或對神疎遠具有雙方的意義無異。就着上帝的道德統治的觀點以斷，人的自私和昏憤的真意義，方能發揮盡致。當着人們正在處乎昏昏憤憤，或漠不關心之境的時候，竟能發出自怨自艾的心，與基督徒的標準，密相接近，而最後了解他們所過生活的真意義，這樣的事實，如僅就個人的見解來判斷，他們不曾一蹴即達先知先覺之境。這

實是由於接受罪惡的社會意義，乃是道德上視爲正當的，而又必要的，如就個人的倫理觀之，誠覺茫然而不知所措；這種接受，適足以證明人的真正理思，不是個人的，而是社會的，因此，如要實現這種理想，非藉着拯救整個的社會系統不可。

於是我們要將過犯與過犯心分辨清楚。過犯是客觀的，在乎上帝在過錯與其結果之間所指定的關係之中，這些結果，無論人們了解與否，總是一方面是個人的，一方面是社會的。過犯心是主觀的，在乎逐漸了解罪惡的道德意義之中，了解這意義，一方面取個人的性質，就是個人的譴責，一方面取社會的性質，就是在實現神國上的失敗。人在基督徒生活上的造詣愈深，其判斷就愈足爲福音的原則所支配在個人方面的譴責愈切，而在社會方面之意義的了解愈深，對於一己的過錯，固自怨自艾，對於所以障礙上帝爲人類之慈愛目標的元惡，尤覺深惡痛絕，憂傷無比。

祇是就着這種眼光，方能看清基督十字架的真意義。就着個人論的觀點，決不能以公義的理由去解釋基督的經驗，而我們自己所處的地位，如在較舊救贖論中所主張的，不過減低而爲種種法律上的假定而已。但是，如果上帝的統治是個人的，亦是社會的，而公義之設，所以保障個人的福樂，亦所以提倡全人類的幸福，那末，無辜的人們甘願接受社會過錯的結果，適足以促道德的進步，而登人類於最後得救之域。

從此可知過犯中種種不同的原素，其間所具的真正關係，究竟是甚麼。這樣的原素，有兩種應當分辨清楚，就是痛苦與損失；自然會引起一種問題，究竟這兩種是否必要，如果都是必要的，究竟那一種是主要的。

照着一種見解說，這見解可稱之爲報復論，痛苦乃是刑罰中的主要原素。刑罰中所以有損失，其主要的目的，

是要由損失而產生痛苦，真正的刑罰，寓於痛苦之中。就今生的範圍說，寓於人所遭遇的種種厄運、憂傷之中，而身體的死亡，就是絕對的刑罰，因為（照着初民的理論）它使人離開今生種種快樂的狀況，而進入陰府的陰森可怕的界。當陰府道德化的時候，來生成爲人所欲望之目的，同樣的原則，如擴充到來生，而革很拿（地獄）爲罰惡之所，惡者逃避今生的刑罰，就在其中按着他所應得之罪受苦。如以過犯爲無限的，亦視痛苦爲無窮，而惡者最後的結局，就是受永遠的痛苦。所以引起傳統的地獄觀念者，就是在此。

這種刑罰概念的大困難，就是：接受罪爲一種最後的事實，使信仰感覺煩難的，並不是永遠的痛苦，乃是無窮的罪惡。如果上帝是像基督，在祂的宇宙之中的男女，一方面永遠拒絕祂的父親之愛，而一方面仍然過着祂的國中的生活，竟有這樣的現象，寧非失敗的象徵？上帝不願意真正對一切的人們施最後的拯救則已，否則，我們必須承認罪惡勝過上帝。接受這樣進退維谷的難題，實在非有大膽不可，這一點在艾德華氏的講章中，表示得清楚。他不願意承認罪惡勝過上帝，他卻接受上帝並不願意拯救一切的人類。在艾氏看來，罪惡對於上帝的榮耀，是有積極貢獻的。罪惡乃是向一切的受造者彰顯上帝公義的工具，終有一天，想到惡者在地獄中受痛苦，會成爲被救贖者之福樂中的一種成分。在我們所取的上帝品格觀中，這種神義論，不復有存在的可能。

果報論所碰着的困難，卻爲懲治論所避免。照着這種見解，刑罰的主要目標，乃是對於犯罪者有以懲戒，並非將他們滅絕。罪惡所結出來的結子，其中最厲害的，並不是所引的痛苦，在人的本身方面，乃品格的敗壞，並這敗壞所引起不可避免的結果，而在對於上帝方面，就是與神疎遠，這是勢所必至的結果。刑罰乃是工具，上帝用以引人注意這種事實，而有以引導他及早回頭，以圖補救。所以，刑罰所引起的痛苦，實是一種值得感謝的東西，殊用不着

引爲憾事。如果沒有痛苦，人們會於不知不覺之中，喪失他們一切寶貴的東西。朋友的忠告，自重心的提撕，甚至生命本身的警覺，都不及痛苦的直截了當。損失和痛苦，在心理上互相聯絡，有以防止不知不覺中喪失一切珍品的危險。人類的希望，無論現在，或是將來，皆寓於上帝爲個人和社會之罪惡所安設的痛苦裏面。

這並不是否認刑罰中所具果報的要素，不過將這要素安放在正當的地位罷了。果報的要素，寓於道德行爲和其結果的不可避免的關係之中，而這種關係的不可避免性之本身，就是果報所要成就的懲治中之一種成分。果報與懲治間的進退維谷之困難，並不是實在的，每種真正的刑罰，既是果報的，亦是懲治的。其中要點不過是：在上帝的目標之中，果報並不是最後的事實，其本身乃是一種達到較高目標的工具，就是建設基督所啓示的天國。歷史的神學，對於這一點，已經看出一部分，就是：它將選民所受的痛苦，釋爲懲罰；但它對於上帝的計劃，存着一種狹隘的見解，於是攔阻他們將這原則發揮得盡致。我們對於上帝的國，存着較大的觀念，視之爲宇宙的最後之境，然後將一切的刑罰，都釋爲懲治，自然頭頭是道。

有一種問題，仍然存在；究竟懲治的主要目標是個人的，抑是人類的；上帝的計劃，是否在行將滅亡的較廣人類之中，僅僅思及聚攏像基督的人們所組織的較小屬靈社會，以建設祂的天國；抑或每一有生的個人，在上帝的救贖目標之中，都有一種地位。前一種見解，是有條件的靈魂不滅觀；後一種見解，是普徧主義。

照着前一種見解，不特天堂是有信德者的歸宿，而生命的本身，也是他的獎賞。刑罰是就着損失着想的，並不是就着痛苦着想的，而罪惡的最後結果，爲着永不悔改的人們，乃是實在的滅亡。凡固執在罪惡中的人們，到其最後一點的靈犀，都消磨盡淨，達到這境地以後，就會完全滅亡。在被救贖的宇宙中，就是神國的場所，罪惡是沒有存

在之餘地的。

這種見解，應當論列之處，尚不爲少。它稱它自己是合乎聖經的，誠然，它有一種堅固的聖經根據。它述說上帝對付世人的方法，在其他的境界中，誠有許多相似的例子。他在有些人所主張的最後損失論和神國完全勝利論之間，誠然處着調和的地位。但是它有一種大困難。它限制上帝仁愛的力量。而且在這見解中，罪惡也勝過上帝，不過取勝的方式不同，而所表現的比較和緩而已。

這種罪惡勝過上帝的意義，予普徧主義者以雄厚的助力。他們揭舉耶穌以上帝爲天父的教訓，並使徒所存愛之統治的信仰，以對付似乎擁護完全喪失論的聖經章節。他們辯護說，在聖靈勝過羣衆中和個人心裏的罪惡勢力以前，上帝是不會真的勝過罪惡。勝過罪惡，不是一蹴可幾，不是在今生，也不是不付嚴重的代價，不過上帝終久會勝過悖逆意志的抗拒，而使最後的浪子回心轉意。

如以普徧主義爲一種模模糊糊的情感作用，爲懼怕痛苦的思想，卻又太謬不然。不錯，固有這樣的普徧主義，但是我們此處所論的，並不是這種主義。現今所探討的普徧主義，不特與將來的刑罰相符合，而且它正需要將來的刑罰。它主張每種罪惡，都引起痛苦與損失；罪惡延長愈久，人受痛苦愈深，而恢復之道，越發崎嶇難行。但是它也相信這種恢復，在上帝的每一兒女，都是可能的，而這種恢復又是一定有把握的，或早或遲，無論付何代價，上帝終會得着一切的靈魂。

在解決這麼大的困難問題上，我們祇好在此暫行擱置，以俟將來。這些最後的問題之中，我們無論探討任何一種，在解決的結論上，終會言人人殊。較理論上的結論尤爲重要的，乃是要規定我們對於罪惡事實所引起實際

問題的態度。講到這點，我們可以毅然決然地說，基督的福音之影響，已經將人們對於人類靈性能耐的衡量，大大擴充，而又使許多早期以爲任其墮落的個人和民族，加入基督教宣教師的努力範圍之內。無論在理論方面的說法怎樣，在實際上，可以斷言，我們的盼望擴充愈大，我們在完全所以蒙召的使命上，就愈臻美滿，愈足以促進一切人類超凡入聖，而齊躋於基督所啓示良善上帝的崇高之境。

請將以上所討論規定基督教對於罪惡之最後結果的原則，歸納如下：

(一) 無論是今生的拯救，或是來生的拯救，是指着變成基督的形像，而所以得着拯救之方，固本乎恩，也因着悔改和信仰。

(二) 在罪惡仍然繼續存在的期間，必須施以刑罰；罪惡繼續愈久，其所致的刑罰愈大，而恢復亦愈久愈難。

(三) 最後的管理，在乎基督所啓示的良善上帝；所以，雖有種種困難，我們仍可穩穩妥妥地信靠祂，使祂的目標，達到實現的地步。

第五部 靠基督的拯救

第十八章 基督教的拯救觀

一 基督教之拯救觀的來歷和關係

「拯救」的字樣，大都指着救拔，當然含着危險或邪惡的情形，而拯救就寓於救拔脫離這樣危險或邪惡的情形之中。可見拯救的意義，會因着所欲脫離之邪惡的不同性質而變易。如以邪惡是外表的，如厄運，失敗，或死亡等，則拯救亦是外部的，就是環境的或情形的變遷；如以它是內部的，如內心的罪惡，則拯救亦是裏面的，就是品格的改變。基督教的拯救觀，是屬第二種，是與我們所已經討論的罪惡觀相聯繫的。茲暫為拯救下一定義如下：拯救乃是個人或人類被救拔的法門，藉着這法門，人們被救拔脫離由罪惡而起的敗壞，過犯，和疎遠，而有以拔除生出這些結果的根由。在宗教方面，它是針對在上帝與世人之間，實現正當的關係，將冷淡，悖逆，和恐懼的態度掃除，而易以信靠服從的孝順精神。在倫理方面，它是針對人類品格的改變，將個人的自私自利心變更，而代以自甘犧牲之愛的原則。在這兩方面之中，它都策源於上帝的白捨恩典，逐漸啓示於人類的歷史，而其彰明較著的憑據，表現於歷史基督的人格和事工之中。它的起點，雖在現今，表現於個人赦免的確據，和對於服務的新欲望，新力量之意識；而它登峯造極的終點，卻須俟諸將來。到那時，平安和快樂，將為一切的人們所共有，（現今僅為人類的一部分所經驗，而又呈片斷不完的），到那時，整個的社會照着基督的原則而組織，靠着基督的靈而活動。

基督教見解的直接準備，見於舊約。在耶穌之前，耶利米訓示拯救乃是一種內部的靈性經驗，就是個人被救

脫離罪惡，改變他的品格。同樣的概念見於詩篇。就這點說，無異其他各點，耶穌是在已經安好的根基上，從事建築。祂的教訓中的新穎點，乃是祂將倫理的和靈性的拯救觀，加以擴充，與社會的理想相聯合，如神國觀中所發表的。但是比較任何教訓還要重要些的，乃是祂的生平和祂自甘犧牲的受死所發出的救贖能力。在耶穌裏，人們發現爲上帝兒子和爲人類兄弟的生活，究竟具有甚麼意義，並進而了解，如果耶穌的原則，受着普遍的接受，對於世界的影響爲如何。與祂接觸，他們就感覺一種恩慈的力量，將他們提高，超乎他們自己以上，而達到清潔和平安的新境。在祂裏面，他們看出上帝所應許的彌賽亞，乃是那要來的救主；尤進者，在祂裏面，他們發現古時的應許應驗了。就是：上帝有一天會親自臨到祂的百姓中間，救贖他們。因此，基督的人格，與他們所想要的上帝之救贖活動，密切聯屬。基督教拯救觀的歷史，就是一種紀錄，載着如何將由耶穌而來的新眼光，和新能力與爲福音作準備的較舊盼望和經驗相聯合。

有三種概念，要特別分清，它們在人類歷史中曾佔重要的地位，於基督教的思想，影響甚大。照着第一種，拯救指着救拔脫離痛苦和厄運，而施救之所，就是這世界。照着第二種，它指着救拔脫離世界的本身，而進入一種天上的境界，這在境界裏，一切管理今生生活的情形，不復存在。照着第三種，它指藉着屬天的能力和感化，介紹進入現世界，使人類的性質，具有神性。前兩種概念在以色列人的歷史中，可以找着闡明的例子；第三種，在希臘人中，可找着極相近的例子。

甲 拯救爲救拔脫離外表的惡

在舊約的較前部分，拯救是指着救拔脫離厄運和痛苦。因爲主要的惡，爲衆人所懼怕的，就是戰爭中的失敗，

拯救的字樣，用着與得勝同義；而勝利武士，就被稱爲救主。耶和華的拯救活動，清楚的表现，就是在乎眷顧以色列人的國家，尤其在乎興起領袖，救他們脫離戰爭中的失敗。在被擄的經驗裏，猶太人的國家被陵夷，於是救拔國家的盼望，推到將來，而『拯救』的字樣，就得着一種特殊的意義，改變而指着神聖的救拔，藉着這種救拔，彌賽亞時代的繁榮有以發生。但是，雖在這種轉變的情形之下，舊日的種種聯想，依然存在；而彌賽亞所要立的國家，仍以爲是地上的君主政府，這種政府建設，就會戰勝攻取，擊敗仇敵，恢復種種狀況，較之大衛和所羅門時代，更加繁榮，在其他各方面的事體，都與這些盛極時代相似。這種見解的痕跡，仍依稀散見於新約之中，如普通的盼望，要得着一位領袖，傾覆羅馬的強盛；又如門徒對復活耶穌所發的問題：『主啊！你復興以色列國，就在這時候嗎？』都不曾舊觀念大聲疾呼之後的回聲。

耶穌拒絕這種戰勝攻取之彌賽亞的盛行理想，同時也不贊同救拔脫離外部厄運的拯救觀。祂來所要立的國，不是屬這世界的；它的標號是在內部的，並不是外部的。雖然如此，祂卻認清較舊理想中的真理。祂對於人類的痛苦和禍患，卻存着憐憫的心。祂醫治病人，安慰憂傷的人，並叮囑祂的門徒須過彼此相愛，彼此相助的生活。祂雖沒有爲政治的改革立下甚麼程序，祂卻發表許多原則，將這些原則，應用在人類的生活上，往往足以鼓動一切偉大的革新運動。今日高唱入雲的社會精神，瀰漫各處，以改善人類生活的狀況，其原動力，實得之於耶穌所介紹的對於世人價值的衡量。因爲人不是一種暫時的，僅有感覺的受造物，乃是一位永活的靈，由上帝而生，又能與上帝交往，所以纔值得慘淡經營，將他的環境改善，亦猶修理藏珠之箱，以藏無價的珠寶，是值得的。

乙 拯救爲救拔脫離這世界

以色列人後期的上帝觀，具有一種特性，就是逐漸增加上帝的超越性，因此彌賽亞的拯救，也取一種超自然的性格，並由現在的世界，轉移到將來的世界。在現今與上帝交往之中，失去盼望，世人將他的拯救，推到無限的將來，並視爲一種獎賞，由可遵守禮節上的律法而獲得，或爲整個的以色列民族，或爲以色列人中的個人。對於彌賽亞的觀念，也取類似的改變。祂不復被視爲世上的君王，乃被視爲半具神性的人，坐着天上的寶座，以口中的氣，擊殺惡人，將世上一切有權有位的人們聚集攏來，而施行審判。被拯救，乃是逃脫神聖復仇者所施的刑罰，而進入天上的福樂，這福樂，是上帝爲有信德的人們所預備的。

這種來世的律法的拯救觀，在新約中也留下它的痕跡，它不特出現於書信和啓示錄，也出現於福音書的末日談道之中；究竟這種談道，是否代表耶穌自己的拯救觀，對於這點聚訟的學者，正復不少。然而仔細審查情形並不如此。無論說法如何，拯救的事，在耶穌看來，總是一種內部屬靈的經驗，須悔罪改過，信靠上帝，以兄弟之愛待他的隣舍。被拯救，指在這種經驗上有分，以備在天國中作一適合的國民。耶穌救人，並不是脫離今生的，或是來世的痛苦，乃是脫離罪惡；而這種拯救的起點，就是今生今世。

然而耶穌雖不修言來生的理想，這理想的真理，在祂的教訓之中，却被安插在一相當的地位。因爲拯救需要一切的人們都符合教主的精神，所以對於今生所嘗的種種不完善的况味，是不能滿意的。耶穌所宣佈的理想，不特是爲上帝兒女之演，抑且是爲人類兄弟之誼，而達到完全地步的拯救，不特包括一切生活的關係，須按照祂所啓示的原則而組織。這種理想，如欲有以實現，非將上帝救贖的活動，超過今生種種限制，而包括無形的世界不可。人類中有許多的份子，已經超升進入世界，所以祇在此界，一種社會的拯救，方能登峯造極。

可見來世的原素，在新約的教訓中，殊佔重要的地位，並不能視為可有可無，無足輕重的。它在以往的歷史中，在基督徒的盼望中，佔着永久要素的地位，並未嘗動搖。對於將來救贖的種種情形，已經照着不同的宇宙觀，描繪着種種互異的圖畫。有時將今生和來生的界綫過於畫清，馴至將今生一切具有獨立性的價值和意義，一筆抹煞；又有時以為來生不過是今生的極端和完成。但是，無論在細節上有甚麼差別，基督徒卻一致相信，基督所施的拯救，實極博大之致，足以包括今生和來生，將今世和來世打成一片，形成包羅萬象之場所。

丙 拯救為人性的神性化

較舊的希臘年思想，既衰退落伍，人們的思想，又由將來轉移到現今，於是他們對於拯救性質的見解，亦無形改變。完全的拯救，既是仍須俟諸將來，於是相信在今生今世，藉着耶穌基督的化身，有以改變人的性質，就可以嘗着被拯救之具體而微的滋味。在基督裏面，永不敗壞的上帝，親自進入人性之中，自取人性中一切限制和弱點，而又在人性之中，有以變化，使人性變成祂自己榮耀神聖生活的形狀。如愛里尼阿斯所說：「祂變成我們的樣式，以致祂可以使我們變成祂的形狀。」這種變化，藉着化身，可以實現於一切的人們之中，如要達到這步，須要個人實行所謂聖典的神秘禮節，在這禮節之中，用物質上的工具，將神聖的恩典，分給人們。在洗禮之中，人們的罪惡被洗除，在他們裏面，就生出一種新性。在聖體聖餐之中，他們實實在在與化身的基督接觸，喫祂的榮耀身體，於是他們在這聖體的不朽性上，就成為有分的。

這種拯救的概念，也滲入於新約之中。在保羅的書信裏，尤其在約翰的作品裏，我們可以找着類似這種的拯救，藉着與復活的基督合而為一，就能使人性起了變化作用，而有以形成神性。在保羅看，基督徒乃是一個新造的

人——舊事已過，都變成新的了；而在約翰的神秘異象之中，時間與永遠，混爲一談，審判與復活，都是現有的實在，在人們日常經驗之中，就可應驗。在拿撒勒的耶穌之中，太初與天父同在的道，成爲肉身，藉着祂的恩典和真理，表彰於被釘和復活之中，祂可以吸引萬人歸祂自己。

我們在上文，已經提及道的教義，是由希臘人的宇宙觀，傳到基督教的宇宙觀裏而形成的。照樣，道的觀念，在拯救論中，又發生意義，在這裏，我們又可以看出雙重的影響。在一方面，偏重今生方面的拯救，它就不啻是使基督教見解更深刻、更靈化的工具；而在另一方面，拯救擴充到無形界的經驗，則有一種危險，將基督教拯救觀中之倫理的和靈性的特性，消磨殆盡。在後期歷史中所碰着的事實，正是如此。拯救的切乎實際而又關乎個人的形態，在耶穌自己的教訓之中，是處重要地位的，竟被排擠，不復過問。拯救不復是一種個人關係的改變，其中人的良心和意志，都有密切關係，而成一種在人性上所起的神秘變化，這變化竟藉着無理性的工具，形成於意識境界以下。這種物質的（不如說玄學的）拯救觀，更較準確的專門名詞，稱爲「聖禮主義」。它乃是一種見解，以爲耶穌所宣佈的現今救贖，自然地表現於一種境界，其中視罪惡爲性質上的事體，而不是品格上的事體，並以罪惡爲敗壞，而不爲過犯或疎遠。究竟這種觀念，在拯救論中，不過是唯實上帝觀的附屬部分而已，這種上帝觀，以上帝爲其究竟性的體質，其不妥處，已經詳論，則其附屬部分之不妥當，自不言而喻。

然而究其實，這觀念的錯處，不過在乎將一種真理言過其實罷了；其中所含的真理，乃是：拯救不僅是一種改變今生的或來生的外部情形之事體，乃是一種切實的改變，藉着它，整個的人格，都更新了，而整個的人生，都受新原則的管理。這種內部革新的直覺，由與靈性真體接觸而發生，乃是聖禮主義的優點，其所以在各時代能吸引許

多虔誠信徒，小心翼翼地奉行維護者，理由就是在此。

唯實的拯救觀，隨着聖禮的制度，由希臘傳至羅馬，但它在拉丁神學中的發展，卻取獨立歧異的途徑。有些神學家，尤其是奧古士丁，以它為一種倫理上的革新，彰顯於信仰和仁愛之中，而當時盛行的趨勢，卻是向着一種律法主義，大都以拯救為刑罰的赦免，視罪惡的過犯，且較其敗壞為更重；以上帝為立法者，罪惡虧損其尊榮，非用救贖以資抵償不可。這種注重點的變更，既出現於基督的功勞觀，亦出現於使人得這功勞益處的方法。在兩方面，直將日爾曼人的刑法，應用於宗教上的罪惡和救贖問題。基督的受死，被視為蓄積功德，這種功德，可由教會中的當局，按照各人的數目分配；藉着悔罪的聖禮，和以這禮為根據的赦罪制度，發展許多繁縟的工具，以從事這樣的分配。將唯實的拯救觀與法律的得救工具觀，打成一片，乃是羅馬教之傳統神學的特點。

凡此種種不同的思路，都進入更正教神學的系統之中。但與這些真理並行的，仍有他們所抵抗的較舊理想的痕跡。宗教改革者，無異他人，亦是時代的人物，不得利用他們當時所能得到的種種方式，以發表他們的思想。這些真理，大都在羅馬教概念的勢力之下形成，而他們自己當時尚未充分準備着以發揮更正教的新宗教真知的見，故難免仍落舊理想的窠臼。路得對於律法主義，曾作激烈的反抗，但在他後輩的神學中，仍難免這種主義的色彩；這種舊名詞，如「約」、「功德」、「和」、「歸與」等……仍為更正教神學中的關鍵字眼。因此，我們在更正教的大信條中，一種深奧的品性理想，仍與散見於羅馬教信條之人工的繁瑣學派的字句相綜合。如要尋找一種陳述，將基督教的特殊信息，發揮清楚妥當，最重要的步驟，莫過於追溯基督教教義的原有來源。

在較舊更正教的神學中，拯救論分為兩部：第一部論救主的位格的功勞；第二部論如何將功勞分配於個人

和教會，爲方便起見，本章採取一種不同的次序，在討論基督教救贖的幾種教義以先，就是詳論救贖各方面以先，作一種概括的檢討，以表明各種之間的相互關係，又每種對於整個的救贖論，有甚麼特別的貢獻。

如果我們分析拯救觀，就會看出可用三種不同的觀點以觀察之。我們可視拯救爲（一）上帝一種工作（二）人的一種經驗（三）一個過程，在歷史中逐漸實現。就倫理上的次序和宗教上的重要說，第一種雖應列在前面，但爲方便起見，不如留到最後討論；因爲只是藉着研究個人的經驗，和人類的歷史；我們總能了解神聖的拯救究竟在何處，又爲何得着拯救。

二 拯救爲一種個人的經驗

就拯救爲個人的經驗說，有兩方面，與罪惡之宗教的，倫理的雙重要義相符合。就它爲一種宗教的經驗說，它論及上帝與世人間的復和意識，在上帝方面，表明爲悔改與信靠。因爲世人所和解的上帝，同時也是道德律法的保守者，所以拯救也指着過犯意識的撤銷，這種意識，不啻上帝和世人之間的障礙物。去掉爲奴僕的心，而代以爲兒子的心，其結果在乎得着赦免和平安的確據。這種被接收被赦免的意識，在神學之中，發表爲稱義論。

因信稱義論，乃是用神學的詞句，重述一種簡單的真理，就是耶穌在他的教訓裏，要人存着像小孩的精神。它表述以個人信靠的態度，就是爲兒子的特點，代表用善行，功德，賞賜等名詞所表明的法律關係。它在心裏上的根據，來自路得，由一種痛苦經驗而得的真知灼見，認定任何嘗試，想藉善行以求赦免，不啻是促自責心和不信心，進到更深之處罷了。就歷史說，這種立論的思路，是聖經研究的復興所預備的，其結果乃是重新發現保羅的神學。路

得從保羅學着：得確據，得平安的唯一妥當方法，就是放棄一切自恃的盼望，而力求將靈魂交託上帝，就得着一種較高生活的泉源。羅馬教認定這種過程為特別個人的合法步驟。更正教卻以它為通常基督徒生活的定律。

與上帝復和的意識，並不一定將既往之罪所變生的惡果撤除，不過使他們對於這些惡果存着新意義罷了。不復感覺這些惡果為刑罰，表明人如何遠離上帝，乃以為是懲治，所以促進他們與上帝聯合。因為他們是以謙卑順服接受這些結果，既視為公義的工具，也視為慈愛的工具，所以就成為恩典的資料，以提倡道德上的變化，這就是得救經驗的另一方面。

就拯救為一種道德上的經驗說，它乃是品格的變更，表現而為採取基督的自甘犧牲之愛的原則，為生活上的指導。這種原則，有以制服個人自私自利的欲望，而替以較寬廣的目標，將這目標，表現於服事他人之中，而結出快樂的果子，這乃是在有價值原因上之無我精神的必然結果。這種變化的完全意識，祇是逐漸實現的，因為舊日已經形成的自私自利的習慣，必須積漸鏟除，而易以新原則所支配的新習慣。如不達到這種地步，與罪惡的戰爭，仍然繼續進行，在被救贖的經驗之中，或許含着道德上失敗的意識，卒至產生自怨自艾，而又妄自菲薄的結果。然而這種失敗，並不引人達到漫不經意，或灰心喪志之境，竟會形成較謹慎的動機，和較切近倚靠神聖領袖之心，靠着神，就有能力，足以應付一切的需要，而得着最後的勝利。這種對於罪惡的逐漸進勝利，最後到達完全與基督品格相聯合之境，這種境地，發表而為成聖論。

得救生活的兩方面，在基督徒的經驗中雖有密切關係，但不是相同的。被上帝接受的宗教經驗，與實現道德理想的倫理經驗，並不相同；並不一定要等着後者實現，總能享受前者。真正的關係，乃是適相反的。正是被接受被

赦免的宗教經驗，方使倫理的理想有以實現。人放棄自以爲是的盼望，而存着悔改信靠的心轉向上帝，由存感謝之心倚靠上帝，得着新生命，新能力，於是（並非等到以後）感覺道德上的革新，其充分的發展，就會達到品格完全改革之境，而有以像耶穌基督。這是宗教改革家所揭櫫的真理，將稱義與成聖，畫分清楚。

如果我們仍要用一句話，以描述基督教的拯救觀，就這拯救爲個人的經驗方面着想，我們可以說，它就是一種新生活，以代替以自己爲中心的生活。在宗教方面，這種生活，就是在乎放棄個人自以爲義的盼望，而採取順服信靠的孝順關係（因信稱義）；在倫理的方面，取消專愛自己的個人原則而易以愛他人的社會原則（成聖）。兩種改變的實現，端賴發現一種較寬之關係的制度，在這關係之中，狹隘的，自私的，以自己爲中心的個人理想被屈服，一種爲上帝兒女和人類兄弟的較寬理想佔優勝。但是這一點，又引着不得不由個人經驗的觀點，進入歷史過程的觀點，因爲個人經驗在歷史過程中，不過是一部分。

三 拯救爲一種歷史的過程

就歷史的觀點看，拯救是藉着神國建設於人間，使神的理想實現於社會中的過程。在一方面，它含着神聖目標的漸進啓示，在另一方面，它指着這目標逐漸實現於社會之中。在兩方面，都是藉着非常的個人而實現的，他們或爲教師，或爲傳道人，向人們宣佈上帝的目標，並藉着他們的品格和榜樣，使所以實現拯救的感化，積極進行。照着基督教的信仰，這些個人，都以耶穌基督爲中心。

神聖拯救所發生的社會感化，分爲兩種。一部分的感化，藉着神的理想的啓示，以促進而又澄清罪惡的感覺；

一部分的感化，藉着表彰上帝的救贖之愛，以供給得救的方法。這種雙重的方法，在更正教的神學中分辨爲律法與福音。所謂律法，是指一切感化的總歸，（就專門的意義說既是律法的，亦是道德的，）藉着律法，神聖的理想，向着世人啓示，世人對於律法，總是感覺無力達到。所謂福音，指着一切外部的，內部的感化之總匯，藉着這些感化，上帝救贖的目標，不特使人明瞭，抑且在實際上發生救贖的效力。

關於罪惡論，我們已經探討其過程的方面，注意外表的和律法的神旨觀，如何失掉它的地位，而代以道德的和屬靈的觀念，又外部的符合，如何處次要的地位，內部精神上的諧和，如何處首要的地位。關於拯救論，也有同樣的改變可以觀察得到。外部的種種方法，如立定僅僅獻祭和潔淨的制度，以求洗除法律上和禮節上的種種過犯的結果，漸爲人們所不滿，感覺不足以對付罪惡在內心所引起的過犯和疎遠。舊約中所立的種種規條禮節，欲以解除種種行爲上的過犯，和禮節上的懲尤，如與先知們所論耶和華上帝如何因人誠心悔改，改革生活，而施行赦免的種種教訓相比較，二者孰爲首要孰爲次要，尤其是彰明較著的。我們於此可見一種較深的罪惡觀，與一種靈意較厚的拯救觀，如何互相表裏，互相發明。

這種道德的和靈性的拯救觀，與一種變遷的中保觀，是有密切關係的。中保觀無論取何形狀，乃是一種根本的宗教事實。中保乃是社會生活中一種法律，藉以取信於人的，用在宗教界中，以表示信賴的觀念。在宗教發展的最初階級，這種信賴的表示，取粗淺的和迷信的形式，如野蠻人之依賴於巫醫的符籙。但是，一俟上帝觀更爲靈性化，中保觀亦因之更改，而在聖父與祂的兒女間之真正中保，乃一變而爲一位人格，一方面完全了解上帝的品格，一方面又堪爲人類極高尚的楷模。

這種變更，在基督教的基督觀上，闡明得極清楚。在祂裏面，我們可以看出早期的中保觀如何變化，而又如何靈性化。祂乃是先知，將上帝的旨意向世人啓示；祂乃是祭司，爲祂的同类代表於上帝之前，爲他們獻着蒙悅納的祭品；祂也是君王，與仇敵爭戰，最後會得着勝利。但是將這些舊說法，一應用在基督的身上，就得着新的意義。祂的啓示，不特是道，抑且是品格。祂的犧牲，不是外表的，乃是內部的，甚至順從以至於死。祂的勝利，是勝過靈界中的仇敵、試探和不信；而祂所建設的天國，乃是一種靈性的社會，所具的標號，乃是公義、和平、喜樂、和在聖靈中的快樂。

對於表面的和非靈性的理論，發生反感，今日有許多人對於中保的字句，應用在耶穌身上，殊感遲疑，即或應用，也似乎限制耶穌不能直達上帝，有礙福音的中心思想。這種反感的動機，未始非言之成理的，在傳統的神學中，可詬病之處，自不必諱言。然而對於這種詬病，補救之方，不在否認中保的事實，而在將這事實，加以妥當的定義和適宜的應用。就着我們現在所討論的歷史過程觀點着想，如果沒有耶穌的工作和感化，我們就無從認識上帝，好像現今所認識的一樣，也不能享受自由達到上帝面前之樂，好像現今所享受的一樣，這固是簡單的事實。藉着祂，曾發靈性感力的總匯，我們稱這總匯爲基督教，在基督教中，我們的生命受訓練，受發展，而我們所承襲之宗教的見識，和靈性的自由，亦不得不歸功於基督教，這也是彰明較著的歷史事實。我們說我們藉着耶穌到上帝那裏，我們指着，我們不復用種種外表的和法律的方法，以討上帝的喜悅，乃要採取耶穌所啓示的種種原則，並從祂學着所以接近聖父的正當方法。

在這種靈性的中保觀中，我們發現代替贖罪觀的真正根據，這種觀念，在基督教神學中，佔着重大的地位。如以上帝與世人間之關係爲外表的和法律的，代贖觀就沒有甚麼困難。所謂代贖，不過是獻給上帝的禮物，或取贖

罪的形式，或取代受刑罰的形式，或爲一種崇拜，或爲一種受苦，以爲足以抵償上帝因我們所犯的罪過而受的損失。祇要視罪惡和過犯爲客觀的實在，就會以這些與罪人的人格無關，當然沒有甚麼理由，說代贖不能抵償原來犯人所犯的罪。但是，如上帝與世人之間的關係，是個人的和道德的，法律的一派思想，就喪失地位，而用表面代替的說法，以誦拯救的問題，就會空洞無物，無甚意義。然而這並不是說代贖觀在救贖的過程裏，就不復有其地位——不過必須以道德的和靈性的思想，以表述上帝與世人間的關係，這關係在法律方面，有相似之處罷了。代贖論表明救贖的愛，在個人罪惡，與社會罪惡所充塞的世界裏施行，就非付嚴重的代價不可。這就是對於苦楚忍耐心和同情心所付的代價，如果沒有這樣的代價，上帝聖潔和恩典的福音，是不會很有效地打入人們的心坎裏，因爲他們的心爲自私自利的心所束縛，對於真理，蒙昧無知。在基督自己的事，藉着代替受苦，將救贖的定律，作絕對的表現，這定律發於後部以賽亞使徒保羅應用之爲一種普通的原則。

與認識中保觀的屬靈性質並進的，就有認識教會的真概念和教會的真功用。我們爲教會所已下的定義爲：『所謂基督的教會，乃是宗教的會社，……在這會社之中，基督啓示的和救贖的威力，得以保存垂久；藉着這會社，在聖靈的感化之下，基督的生命得以流傳萬世。』教會乃是爲受基督之靈所感化的男女之集團，教會所從事的工作，乃是要實現基督的目標，教會中所包括的分子，都願擔他人的重擔，爲他們的罪惡擔憂，寧願捨掉自己以拯救他們。照這定義說，拯救的過程，固是與教會的長進並駕齊驅的；一俟教會與世界之間的界綫化除，完全爲教會的得勝所化除，拯救的最後目標就會達到，（就是一切自私自利屬乎世界的人們，都變成無私、信實、屬乎基督的門徒。）

就個人經驗的觀點看，我們可下拯救的定義爲以利他愛人的生活，代替自私自利的生活。這種定義，在研究拯救爲歷史的過程之中，尤足以證明其準確。救贖的歷史，就是人類逐漸勝過自私和不信的紀錄；而耶穌所以爲唯一的中保者，因爲這種勝利在祂裏面是完全的。

但是我們不能在此自封自限。宗教的信仰，尤其是基督教的信仰，具有一種特性，認定拯救各部分，都是上帝的工作。個人經驗，和歷史過程二者，都是策源於上帝；神學的任务，乃是要就着這種觀點以解釋這兩方面所具的意義和關係。這點又引起一些新的概念，請申論之。

四 拯救爲一種神聖的工作

請從歷史的過程出發。先知的言論，祭司的獻祭，所以能引起信者注意的原故，在乎藉着他們，無形的上帝，就是真正敬拜唯一的對象，得以曉諭祂的旨意，布施祂的恩典。他們是上帝的代表，爲上帝所揀選，代替上帝以從事中保的工作。表明這種關係的理論，就是揀選論。

所謂揀選，是指着上帝揀選個人或國家，以特別服務於祂的救贖工作。最初，僅將揀選應用於特出的使者以從事於非常的使命，其後這論的範圍，逐漸擴充，以至包括一切從事於神國工作的個人。因爲服務的方法，就是拯救的方法，所以被選以服務，就不啻被選而得救。但是將服務的概念與拯救的概念分離，有如更正教的道學中所分離的，卻是一種不幸的事體，因爲是將兩樁本來合而爲一的事體分離了，而且本是一種社會的和歷史的概念，竟強作一種武斷的和個人的解釋。就着已經討論過的基督教理想的性質以推，上帝選擇個人，決不是任意而爲

的，祂的擇選，總是爲特別的工作，和特別的使命，以建設祂的天國。

藉着揀選論，人類歷史的整個歷程，都歸納於神聖的旨意管理之下，並解釋之爲神聖目標的表現。在人類興趣和意志的機械變詐之中，信仰卻探出一種一致的計劃，逐漸向着所指定的目標實現；在那些出類拔萃的人格之中，不啻使上帝與人們相接近，看出包羅萬象的神佑，其實這種神佑也照樣表現於極卑下的生命之中，不過不甚顯然罷了。

凡在介紹拯救於歷史事實的方法上，是實在的，在介紹拯救於個人經驗的方法上，也是實在的。個人經驗的方法，信仰亦視爲上帝的工作。在稱義成聖裏面，基督徒感覺有一種新生命，並不是他自己所發生的，乃是策源於上帝的內蘊之靈。

就歷史上說，聖靈論隨上帝觀而變異。如以上帝爲絕對超越的，聖靈就是一種外表的感化，從外部運用於人們的身上，使他們適合於特別的工作。如以上帝爲內蘊的，聖靈具有一種內蘊的存在，就成爲人的較高生活的來源和維持者。在保羅和約翰的思想中，發展得極其充分的，乃是後一種概念，這概念於是在基督教的思想中，成爲特點。在這裏，不特以爲上帝將祂的旨意，藉着先知先覺，向人們啓示，抑且將祂自己的生命，分給人們，使他們有以合乎祂的旨意。這種新能力和新理想的意識，（上帝在人的靈魂中顯現與活動之憑據和結果，）發表而爲重生論。

這兩種思路，都殊途同歸於基督徒對於基督的概念之中。耶穌不特是上帝所揀選的器皿和僕人，以啓示祂的旨意，以完成祂的目標；祂也是上帝自己，藉以進入人類之中的那一位，在人類生命之內，以表彰祂自己的品格。

和目標。從神聖的觀點，以表彰自己，就是化身論；從人類的觀點，以發表之，就是基督的神格論。

化身的觀念，取種種形狀，在非基督教的宗教中，可以找着。在基督教所採取的，它表示上帝從創世以來，就在人類的歷史中顯現，以從事啓示和救贖的工作；及到日期滿足，方顯現於耶穌基督的人生之中。藉着基督之公義和仁愛的生平，向世人啓示神聖的品格和目標，又藉着祂自甘犧牲於各各他的受死，以預備道路，俾上帝完全住在人類之中，因以完成神國的理想。

在這種概念的根柢上，有自己分身的上帝觀。在基督教的信仰看，上帝不特是發號施令的君王，祂也是慈悲仁愛的天父，惟父愛兒女，故分身給兒女。在祂與人類兒女之中，有一種關係，甚至罪惡，也不能將這關係完全斬絕，所以能使神性寓於人性之中者，就是在乎這種關係。

使基督的神性論所以有大意義者，也是這種關係。藉着這關係，將絕端相背馳的衝突，變成極其自然的真理。我們說基督是化身之上帝的時候，我們所表示的信仰，乃是掌管宇宙的上帝，對於我們，在道德方面和靈性方面非有這種關係相聯繫不可，可見藉着世人，將祂自己表示出來，而仍不失爲上帝，當然是可能的。我們斷言：表彰於基督之中的分身能耐和犧牲事實，都是屬神性的；而實現於具有完全人性之人中的理想，同時也是不變之上帝的自行啓示。

上文已經提及自己分身和自甘犧牲的上帝觀如何爲其他的概念（如以自己爲中心的和自足的上帝觀）所衝突，而有一部分，又爲這些概念所調劑。如果上帝觀的情形如此，化身與代贖都與它們較寬的關係遠離，都會以爲它們乃是特殊的方法，用以挽救一種變態之情形的。上帝對人類的救贖之工，以爲是盡於歷史基督的人生

和事工之內，而在祂與祂的同僚之間的鴻溝，就莫由渡過。引起這種隔閡的動機，完全是自然而然的；就是，要爲信仰找着一種客觀的根據，不與個人經驗相浮沈。但是如要達到這種目標，就非犧牲其他一切同等貴重的興趣不可。比較偉大的基督教神學家，所取的方式不同，卻殊途同歸地大都想將上帝在基督裏特別啓示的根據，安插於人類較廣的關係之上。這種努力，實現於約翰對於道的觀念之中，以道爲普照凡生在世上的人之光——這種概念傳給希臘神學，而形成世人同具道的萌蘗論。它也發表於以教會爲化身的後繼之概念中——近代的聖公會神學，尤其是通常的。它在哥林多前書十五章二十八節所提示的信仰之中，尤其表示得清楚，全人類最後都會完全變成神聖生命和品格的器官和表現，無異現今在耶穌自己身上所表現的，在這些觀念之中，我們有種種不同的信仰，以爲上帝在基督裏的化身，在上帝對待世人的方法中，並不是一種例外，不過要到最後彰顯的時候，方能成爲普遍的定律罷了。三位一體論的中心真理，正是在此，就是：上帝在耶穌裏的特別啓示，和在教會中的較寬啓示，都是策源於上帝的性質之中。

上帝的神性表現於人性之中，存着這樣的上帝觀，就會引起一種更深奧的救贖觀，耶穌的孺慕生活所發生的必然結果，爲受苦受死，照樣，人類的罪惡，也使聖父常常受苦受死。各各他的十字架，同時，就是上帝心腸的啓示；而藉着犧牲的拯救，就顯明爲普遍的定律。

因此，就神聖的觀點着想，固無異於就着個人經驗或歷史過程着想，可用施捨生命的說法，爲拯救下定義。所以使人類完全與啓示於耶穌基督的神聖品格相合無間而有以達到最後的目標者，正是在乎上帝逐漸向人類分身，在這種基要概念的光線之下，請進而詳細考慮種種特別的教義，藉着這些教義，基督教的信仰將這種綜合

的真理，作各方面的發揮。

第十九章 基督爲拯救的中保

以上分條所述的種種興趣，都集合於基督論中。在祂裏面，基督徒的信仰，看出人性的理想（第二亞當）拯救的歷史中保（彌賽亞）和上帝在人類生活中的啓示（化身之道）。祂既是真實的人，唯一的人，同時又是在人裏面的上帝。想要將這些不同的要素，有以調和而措述，就形成基督位格的問題。

這問題可分析爲兩部分，與基督論的雙重來源相符合。第一是歷史的——耶穌的意識問題；第二是哲學的——耶穌的化身問題。基督的位格論，一方面是由對於祂在世之生平和傳道種種事實的見解而規定的，一方面是由這些事實所引起上帝與世人間之關係的概念而規定的。如果沒有歷史的根據，基督論就會成爲抽象的，空洞的；如果沒有思辨的發展，它就仍是膚淺的，矛盾的。

因爲反對較舊玄學的基督論，哲學上整理的必要，往往被忽略。所謂化身，究竟是如何化法，有人告訴我們，這不是神學家所應討探的問題，而是哲學家的問題，我們的職責，乃是要研究啓示於福音書中的基督生平，我們可以實事求是地學着這些事實，究竟是甚麼。然而困難乃是：我們研究歷史的事實愈切，就愈使我們不得想不到種種爲歷史所不能答覆的問題。卡勒爾說得好，所謂歷史的耶穌和信仰的基督之間的問題，並不是純然歷史概念和純然思辨概念之間的問題，乃是兩種不同的理論方式之間的問題。對於舊基督觀的真正批評，不在乎它會取哲學的性質，而在乎它採取一種哲學，往往不解釋種種歷史的事實，而將他們所要解釋的事實，擱置不理。這一點，到我們論及基督教的基督觀之來源的時候，就會清楚。

一 歷史的耶穌和信仰的基督

傳統基督論的來源，一部分是歷史的，一部分是哲學的。歷史的來源，就是耶穌的生平、品格和教訓，祂的直接門徒對於他所發生的印像，並祂對於人類生活的影響。哲學的來源，就是由當代思想中所得的種種概念，藉着這些概念，基督徒想要將耶穌的位格和事工之意義，向他們自己和其他的人們發揮清楚。這些概念中的兩種極重要的，我們已經在討論其他事體討論過了。第一種是彌賽亞的觀念，第二種是道的觀念。前者是基督敎由以色列人所承襲的；後者來自希臘。

就歷史的觀點看，想要仔仔細細地描繪一張耶穌的圖畫，就會碰着許多困難，這種困難在描繪任何偉大人物上都是有的。關於耶穌的生平，有些事體能設法確定地規定；另有些事體，卻具有很重的或然性；又有些事體的問題，恐是終於難得解決，而不得不付諸闕疑的。關於耶穌，我們知道祂曾住在帕勒斯聽，生於第一世紀的初葉。我們很熟悉的事體，就是祂生長的環境，祂在外傳道的主要事實，祂所傳的福音，所以引起反對祂而終於釘祂在十字架的種種原因，和祂在祂所最親近的門徒身上所發表的印像。但是有許多處，也是我們所樂於知道的，（如祂傳道究有幾時，祂在猶太究花若干工夫，祂的彌賽亞意識的來源和發展，祂最初向人宣佈祂為彌賽亞的時候與情形等）但其證據，卻是語焉不詳，殊難確定。在福音書中所記載的，載着品格的事多，而載着生平的事少，不過是描繪祂所親近的門徒，對於祂所發生的印像而已。在每本福音書中，將活潑的人格傳給我們，都是就着當時概念而形成的，都渲染着描繪者之個人經驗和宗教信仰的色彩。第四福音與舊約的情形如此，符類福音與第四福音

音的情形，亦復如此，他們的目標，注意於信仰的基督，較之歷史的耶穌為尤濃厚。

福音書所描繪照片的內容，可用兩種名詞描述之，第一是品格，第二是意識。第一，福音書所描繪的品格，極其美麗，極其簡單，莫可比倫；對於上帝，極其信靠，對於世人，極其友愛；對於任何需要，應付得極其敏捷；對於每種美的影響，感覺得極其靈敏；對於卑鄙，不義，偽善，則深惡痛絕，毫無妥協；具有毫無罪惡意識的特性。同時，這種品格之根柢，深植於與上帝有唯一關係的意識之中。福音書中的耶穌，知道祂是從上帝那裏來的；祂所施的權柄，祂所執行的工作，都是神聖的。這種意識，在符類福音中，表示於祂自認為彌賽亞之中；在第四福音中，表示於合而為一的感覺之中，尤其親切，這種父子的關係，並不是暫時的，乃是永遠的。第四福音的耶穌雖是人，卻超乎這時間和知覺的現世以上。雖至今日，祂仍然同具神聖的光輝與生命，同有充滿福祉的平安與快樂。

在後部的歷史之中，這兩種要素，在基督教的基督觀中佔着中心的地位。祂既是理想的人，也是化身之神。基督教信仰的絕對問題，乃是這些信仰，究有甚麼來源而又是否準確。這些原素，是否來自耶穌自己的意識？它們是否後來門徒秉着熱忱加入的？在新時代所產生的新知識之中，它們是否仍能維持其地位？它們可否推為過去的概念，在當時論論具何功用，但是時過境遷，就落陳腐，讓新觀念以應付新環境？在近代討論歷史的耶穌之中，這些都是中心問題。

這些問題，不能僅用歷史的方法來解決，固是顯然的。將欲研究福音書所描繪的圖畫之背後的耶穌，有以探討其本來的面目，其必運用創造的想像，以主觀的工具，設身處地，細心體會。批評學或可使我們規定一種日期，或擬定一種說法的方式；但是一提到一些內部的問題，如意識的性質，或品格的可能性等，就會使我們如墮五里霧

中。談到這點，祇有兩條可能的路可走：第一，使可能的範圍，限於我們所已知道的界綫之內，因此，福音書所描繪的耶穌圖畫之中，凡屬渲染着神秘的，傳聞的色彩之處，以爲是超越今日的造詣和標準之上的，盡行除去；第二，在耶穌裏面，看出創造的能力，這能力常常寓於人類歷史之中，創造種種新的發展，並視福音書中的圖畫爲一種傳遞耶穌自己意識中的主要成分而已。——見仁見智，固可因眼光和環境不同而互異。我們不走第一條路，就勢必走第二條路。

各時代中的基督敎會，都選擇走第二條路。她在福音書的基督之中，看出祂是創造主，而不是一位具有基督徒經驗的受造者，她總是要離開她自己造詣上的缺點，而有以向永在的理想前進。她在基督裏面，看出她所要達到的目標，得着她失望時候的安慰，堅固她的信仰的根基。她覺得相信從研究一位具有人性根柢的基督，就得着這麼崇高的品格，這麼完滿的人格，比較她相信這張圖畫，是由人們所捏造，故在福音書中露出種種道德上和智識上的缺點，還容易些。

那末，如果我們接受福音書的基督，給我們一張照片，其主要的原素，保存於歷史的耶穌狀態之中，這並不是因爲我們否認學者研究的權利，也不是推翻學者研究，對於我們在歷史知識上之貢獻的價值；乃是因爲我們認定：我們研究一到人格極深邃、極隱微之處，科學的方法，就殊用不着，而最後的話，仍須讓人類之靈去探索發揮。靈固有他自己的方法去認識屬靈的真體，祇有藉着這方法，纔能規定個人生命的種種可能性。所以，後代許多人們從福音書中之基督的理想，測量我們所知道之歷史的耶穌，發現不少的主要而又可靠的經驗，看清基督的理想，已經爲歷史的耶穌所躬行實踐，在真正具有人性的生活之中，能達到此境，自非同時具有神性不可。

但是我們如果認定以信仰的基督，解釋歷史的耶穌，是合法的，這卻不是指着祂的品格問題，完全解決，我們的思想，就無探討的餘地了。正如新約中的人們，用他們當所視為自然的方式，並藉着當時所接受之哲學的幫助，以發表他們對於基督的信仰；照樣，在各時代，基督徒的思想，都是忙着對付基督位格的問題，想要找出自己的方法，將他們的信仰，作清楚一貫的發表。有時，人性的耶穌成爲各持異議的出發點；有時，信仰超過人類的形式，而探索這形式所表彰的無形上帝。如果當時盛行的神學，取神秘的性質，基督的位格，就用性質合一的說法來詮釋；如果，推崇倫理上的討論，祂的生平中的具體形態就被重視，而祂神性的絕對之徵，就從祂的道德品格之中找着。觀點不同，哲學上的設想自然互異，然則第五世紀的人們所視為滿意的基督論，在二十世紀的人們看來，難得完全滿意，固不足怪，如果在各方面，都是非常適合的，反是一樁怪事了。我們可用加爾西頓的基督論，與現代許多人們所發表的基督觀，兩相比較，以闡明這種異點。

二 加爾西頓的基督觀

加爾西頓的方式（四百五十一年），乃是一種妥協的辦法，在羅馬人的勢力之下所採取，用以調和希臘教會不同的神學黨派。它斷言：在基督的位格之中，有兩種完全的，特異的性質相合一，一種是神性，一種是人性，在合一之後，每一種仍然存在，「無混雜，無變遷，」仍不失其本性。它的哲學上的根據，乃是一種上帝觀，將上帝與世界分離，上帝具有的性質，完全與人不同。它的實際興趣，乃是要表明這種截然不同的異點，如何在化身之中勝過，（想要使兩種性質的實在和完全繼續言之成理。）當時盛行的希臘基督觀着重兩種性質的合一，以至其間毫無

無分別。加爾西頓的基督觀，爲要反對希臘人的見解，就堅持着說：在化身之後，無異在化身之前，每種性質，仍然保存其本質，並不更改。它對於相對立的安提阿派的解決，也覺同樣的不滿意；於是它用兩種非人格的性質的合一，以代替兩種不同人格的倫理上的合一，這兩種非人格的性質，合一於道的位格之中，在化身之中取人的形狀，同時，仍保存其神性而不改。

爲要衡量這種基督觀的要義，我們必須將其哲學的方式，與其宗教的內容，分辨清楚。無異它所根據的奈西亞三位一體論，以上帝爲超越的和屬來世的，這種上帝觀的不合式，已經討論數次了，如以上帝與世人是各不相容的名詞，那麼，我們勢必以化身爲駭人聽聞的神蹟，竟能將兩種互相衝突的品性冶爲一爐，合一於一個人格之中。這種困難的一部分，卻在亞力山太派的基督論中避免了，以爲在化身之前，固有兩種性質，但在化身之後，祇有一性了；在基督的人格內，人性之上，已有超自然的品性，二性混成，化爲一性了。加爾西頓的教父，反對這種解決。他們保留着賽雷爾派的化身觀，以化身爲合兩種性質於一個人格之中，所以他們想要將與他們對立的安提阿派所爭執的真理，就是耶穌具有完全的人性，與這種化身觀聯合。但是他們卻以道所取的非人格的性質，代替藉着意志在倫理上之諧和與上帝相連屬的特殊人格，因此，失喪此說的活潑性和自然性，而對於彼說的簡單性和一貫性，仍無所補益。

雖然，就着哲學的神學觀點看來，以上所說的這些特性，固然形成了加爾西頓說的弱點，但是就它爲一種信條着想，所以使它有力量，正是這些特性。判斷信條，並不是就它們在哲學上的一貫性着想，乃是就它們的實際目標着想。加爾西頓說值得稱道之處，就是在此。在一時代之中，兩種相對立的黨派，互相傾軋，彼此爭雄，互相自視

爲純正派，而排斥對方爲異端邪說，在這種對壘的情形之中，加爾西頓說處中立的地位，足資保障安全與和平。它誠然在基督徒對於基督的思想，確定了三種大要素，就是：神性，人性和二性合一於歷史耶穌的整個人格之中。凡拒絕或輕視這三者之一的種種理論，無論它說得如何動聽，它都予以迎頭抨擊；但是它也責備加增任何其他嘗試，以測驗是否純正。在它的豁達大度的保障之下，各種迥異的基督觀，都有兼收並蓄之餘地，後來歷史所包羅的豐富，是其明徵。由此以觀，它乃是爲洪量而立的，並不是爲狹隘之見而立的，故在爲公共基督教作歷史的發揮上，不無存在的價值。

就哲學的觀點看來，凡在神性與人性之間具有根本衝突之概念的，決難成一種一貫的基督位格論，這種困難，可用加爾西頓方式後來的歷史以闡明之。它在東方的教會和西方的教會，都未嘗引起一致的思想。在東方的教會，它引起一個長期的嚴重衝突，其中有許多很大的基督徒團體，因着基督觀的不同，與所屬的教會，毅然割離。在西方的教會之中，路得派和喀爾文派，都稱是接受加爾西頓的基督觀，都爲其中的條文作解釋，然而聚訟紛紜，從聶斯託利和攸替克斯就已開始。路得派着重性質的交通，斷言基督的意識，在祂在世的時候，就已確實是神聖的。他們如此看法，是用分辨性質和品性的方法，以爲性質是不移的，品性是可變的。（變易意識）但在另一方面，喀爾文主義者，跟着聶斯託利派的傳統思想，專注於將在化身之基督裏面的人性和神性，截然分開，而用一種『品性』交換的肯定，即時而取神性的品性，時而取人性的品性，以解決分開人性和神性所引起的心理上種種困難。這兩種基督觀，都引起蘇西尼派的雄辯，他極力主張超越的上帝觀，正如較舊諸說所取的，在基督裏面，看出不過是一凡人，被上帝提高達到神聖尊貴的地位，因此也可照樣敬拜祂。

這些較舊的基督位格觀，不拘是路得派，或是喀爾文派的，在實際方面所碰着的困難，一部分爲基督所處的環境地論所解除。這論將化身的地上生活，化身以前的境地，和復活以後的存在，分辨清楚，加以比較。以地上的生活爲降卑之境，以復活之後的存在爲升高之境。究竟這種卑下的性質如何，程度怎樣，神學家則言人人殊。有些以爲神聖的榮耀（換言之，爲道之上帝所佔有的品性）爲化身所隱蔽（藉光論）；有些以爲在地上生活的時候，祂實實在在地約束自己，不用神聖的榮耀（約束論，也可稱虛己論）。他們都同意於藉着復活，人性與神性，都一齊被升爲至高，達到上帝的右邊；不過，路得派申論：藉着品性的交換，人性佔有神性，如全在，全知，全能等，而喀爾文派卻堅持着，爲保持着其一切的尊榮，復活之耶穌的人性，無異我們的，仍然爲一不能渡過的鴻溝所隔離，與神性分開。

三 近代的基督位格論

在近代有兩種影響，引起重提基督觀的問題。第一是歷史的批評，藉着研究耶穌生平的種種來源，引起對於祂的人性，有一種新的了解。第二是近代的哲學，對於知識的主觀情形，有一種較完善的了解，其結果，就貶抑粗淺的本體論，此論因爲較舊種種理論所視爲根據者，並以內蘊的上帝，以代替純然超越的上帝。關於基督位格的近代思想，可以描述爲一種努力，藉着較善的哲學，對於歷史批評所發現關於耶穌的新事實，處理得比較妥當。

這種變遷，引起興趣，由注意於基督的性質，而轉移到注意於基督的意識。一切近代的理論，都以耶穌的地上生活爲出發點。耶穌的經驗取何性質？祂的發展循何定律？祂的内部生活，具何情形與限制？這些正是使今日人們

從事思想的問題。心理的興趣濃於玄學的興趣。一種基督論無論做出甚麼其他的事體，但有一椿不得不做到的，就是：它務須爲我們描繪一張真正人性意識的圖畫。

在這些影響之下，於是產生種種不同的理論，其中具有一公共點，就是：他們都切切注意於耶穌的人性。請舉出各種理論的代表：(一)約束論，(二)多耳涅爾的漸進化身論，(三)雷奇爾解釋基督神性爲價值之審定。

照着『約束』論，耶穌的人性意識，可解釋之爲：在變成化身之中，道暫行拒絕局部的，或全部的神聖品性。它的聖經根據是腓立比二章七節；而其理論上的基礎，乃是『品性交換』。相信在化身之中，所合一的性質，必經交換，它在這一點上與路得派的基督觀是一致的。但是，路得派着重人性化爲神性，而『約束』論的神學家，卻正在另一端着想，以爲在化身之上，上帝爲人性所約束。有些事中，這種約束，達到極高度，馴至耶穌的意識變爲純粹人類的。不過，雖在極端的約束論之中，在耶穌的經驗和他人的經驗之間，仍然是有區別的，雖同具種種限制，但耶穌卻覺得祂以前的存在，其中這些限制完全是除去的。論及祂的唯一意識，是似非實是的，祂雖存在一如凡人，卻知道祂自己是上帝，也記得祂會運用能力和知識之品性的時候。現在暫且將這些品性擱置不用。

這種理論的哲學上的困難，是很顯然的，用不着申述。所描繪的基督意識之圖畫，其矛盾程度，不亞於較舊的種種理論。基督既自知爲上帝，而又與上帝的品性分離，這究是何種境地？品性並不是獨立的整個，可以隨意加諸上帝，又能隨意卸下擱置，而不影響祂的本質。這些品性不過是我們對於上帝的主要性質之分析。我們不能想到任何單個品性，可以任意離開上帝，而不同時傷損上帝。如果我們一出發就在上帝與世人之間畫定不能渡過的鴻溝，在論理上，就會沒有甚麼方法可以飛渡。這種困難的唯一出路，就是正本清源，糾正我們原來的定義，而有以

除去其中的矛盾。這正是一班其他的理論所取的方法，這些理論大都着重上帝的內蘊性，並融與世人的關係。在這班理論之中，請舉多耳涅爾爲代表。

照着多耳涅爾，上帝藉着祂的性質與世人交通，而化身亦不更改這種交通的方法，不過是就着他原有的計劃，達到完全實現的地步罷了。道固自太初以來，就是創造和啓示之主，及到日期滿足的時候，就將祂自己與人性聯合；而這種聯合的結果，就產生一位新的人格，就是耶穌基督。基督的生命，乃是一個真正凡人的生命，惟其如此，故不得不循生長的定律。但是祂也具神性的生命，因爲這人格的根據乃是道，這道從來就將祂的完全傳給凡人，祇要凡人能接受罷了。這並不要將道改變，因與凡人交通，固是祂的本性所優爲的事；也並不損傷基督的人性，因爲上帝創造凡人，就具有接受無限性的能耐。不過需要創造一種新的意識，既不純是神性，也不純是人性，乃是同具神人二性，甚至完全的、或理想的凡人，亦復如是。

以化身爲實現上帝與凡人之間的理想關係，多耳涅爾的基督觀，較之約束派的理論，誠有鮮明的進步。但是，解釋基督的人格，爲道與非人格的人性相聯合，仍落抽象玄學的窠臼，使受着近代科學之具體方法的人們，無從追隨。「道」和「人性」這一類的名詞，不過是用以表明我們對於基督人格意義的解釋；這些並不是獨立的整個，並不是將這些個體合一，就可以生出新人格來。這正是另一派的人們所取的見解，雷奇爾的基督觀，就是其中的代表。

照着雷奇爾，基督的神格，與其說是一理論的概念，毋寧說是一實際的概念。它乃是一種價值的衡量，表示基督在教會生活中所處的地位。它表示在拿撒勒的耶穌之中，祂的門徒發現凡人的理想實現了，並覺得藉着祂，能

與一種能力相接觸，這能力能徵提高他們超乎必然的鐵律，而進入神國的自由和快樂之中。所以，對着教會着想，基督具有上帝的價值。因為據宗教界所知道的，上帝的意義，正是這種幫助和拯救的實際能力。上帝自己裏面，究有甚麼，我們無置喙的餘地，而且去探索也是無用。因此，任何嘗試，想將藉着抽象概念的幫助，如「究竟」、「道」等，在經驗中，無甚根據，定然會失敗的。神學家真正的任務，乃是要研究為凡人的耶穌，而從分析祂的生平和事工之中，可以學着祂的品格和使命，究其何形態，所以使祂具有提高而又改變凡人生活之無上能力者。正是在乎祂的品格和使命。我們辦到這一着，我們就會領悟祂的神性是甚麼，因為我們會有以了解，在祂裏面，可以找着，實際上能幫助的能力，這就是從上帝那裏來的。

由此以推，雷奇爾注意一些使歷史耶穌在凡人生活上處無尚地位的種種品性。他指明：耶穌的意識，自知負着為神國的啓示者和建設者的使命；祂的品格和稟賦，都是適於擔負這種使命的；祂願意接受種種限制，也甘心付為擔負神聖使命的代價；最後，祂完成祂的使命，使祂所理想的社會成立，在其中，將自由的和存友愛之心的服務生活實現於人們中間。藉着與表現於教會中的耶穌接觸，人們得以稱義被贖，不復為世界和罪惡的奴僕，並且自覺有以勝過二者。這其間的意義就是：藉着耶穌，人們接近上帝，而在祂裏面，尋得他們的救主。

以耶穌的人性為出發點，雷奇爾代表近代基督觀思想之盛行的趨勢。不過在他的見解中有兩點是有懈可擊的。（一）因他反抗抽象的玄學，以致他對於本體論名詞所概括之種種經驗上的事實，也一筆抹煞，這點卻欠公允。（二）在他着重歷史耶穌的無尚性之中，他對於注意上帝與世人之間的關係，仍嫌不足，耶穌正所以實現而形成這種關係。在這兩方的缺點，都為他的後繼者所糾正彌縫。迦弗坦由歷史的耶穌迺及啓示於耶穌裏面之絕對

的上帝，而杜洛爾基卻要用諸教比較的方法，表明在耶穌裏面，人性的真理想纔有以實現。其結果，得着豐富的基督觀，因為將形成歷史理論的種種不同觀點，兼收並蓄，作較充分的認識。

除這些特出的神學理論之外，我們今日有許多採取純具人性的耶穌觀。例如某派的近代合一論者，以為耶穌不過人類偉大的領袖或師傅之一。他們反對較舊基督觀的矯揉造作和玄之又玄的色彩，就走入極端，將耶穌所具玄學上的神性，一筆抹煞，不過注重他的道德上的完整罷了。取這種態度的原故，一部分是由對於新約所描耶穌圖畫的主要原素，缺乏同情心；一部分是由在不完全的環境之中，竟能有完全的個人，在理論方面，殊難索解；另一部分（不小的部分）是由於兄弟之誼的情感作用，以為在道學的五里霧中，使耶穌的人生，韶光匿采，令人心惑目眩，莫知所從，不願將耶穌與衆人分離，故毅然撤隔閡的藩籬，恢復凡人的耶穌，如撥雲霧而見青天，快樂莫名。這種藩籬，似乎是道德的完整，因此今日竟有些人對於耶穌是否完全無罪的問題，似感躊躇難決，這並不是因為他們對於耶穌的人格，稍存侮謾的心，乃是由於他們立論的自然推論，是勢所必然的。

試總觀近代的基督觀之思想，可注意以下幾種特點：（一）想努力「了解」基督的人性，並不以「肯定」為滿意；（二）想從祂的無尚品格和歷史的感化之中找出證據，以證明祂的神性，而不願從將祂的人格，作玄學上的設想以探索甚麼證據；（三）有一種趨勢，着重化身的自然性，以化身為表現上帝與世人之間的真正關係，就此可以推論上帝特別住在基督裏面，不啻得救人類的較大化身之模型和證據。就這三點着想，請發表基督徒對於基督的特別信仰。

四 基督教之基督觀中的永久成分

(一)耶穌的眞人性，總是基督教的一條根本信仰。由約翰而馬可，由賽雷爾而孟斯託利，由路得而喀爾文，都以這點爲主要的。較舊神學與較新神學之間的差異，並不是信仰上的差異，而是概念上的差異。加爾西頓方式的著者，和他們的後繼者，都滿意於視人性爲一種抽象的觀念，可以思之爲孤立的個體，而不必寓於特別的人或人們之中，而在近代的神學家看來，所謂人性，離開個人的生命，則成爲抽象的觀念，其中毫無意義可言。這種差別，一部分因着一種不同的哲學；一部分因着它代表一種理想的差別，就是：一方面有品性交換的神秘觀，藉着超生命的分身作用，以交換品性，另一方面有充分實現的倫理理想，在一種改變的，完全的社會之中，人類的人格，作充分的表現和完全的發展。

所以當我們研究耶穌生平的時候，我們不能僅僅注意於福音書所表現眞人性的標誌，如生，死，身體的發育，思想的長進，靈性的發展，限制，依賴，身上的痛苦，心內的痛苦，試探，奮鬥等，就認爲滿意。我們想要整理耶穌所處的環境，表明祂在種種特別的情形之下，究竟如何生活，祂的經驗究竟取何方式。我們看出祂所教訓的普通眞理，祂所啓示的不變理想，究竟在困於時間和空間的範圍內，如何形成，而這些範圍，爲祂的門徒所欲擺脫而難得達到的目的。總之，我們在耶穌裏面，看出理想和理想的內蘊，寓於個人生活裏面。

耶穌具有凡人個性論，不特不減損祂的普徧意義和權威，而且爲獲得普徧意義和權威的必要條件。它乃是工具，藉着這工具，使祂所啓示的神聖眞理，和祂所實踐的神聖生活，與一切人類生活的種種情形，發生極密切的

關係。使祂與別人分離的個性，同時使他與衆人聯絡，使他在人類的限制上有分。耶穌在第一世紀過一位住在帕勒斯聽之猶太人的生活，如果祂能設在祂所處的一切情況之下，了解凡人的神聖理想，可見這種了解，必定在印度的森林裏，或在倫敦城的貧民窟中，也是行得通的。環境不特不是一種障礙，而且是一種機會，皆依我們對於環境所取態度和精神爲轉移，正是在耶穌內部生活的品格和品性裏，我們可以找着耶穌所以與衆人不同的差異點，也曉得祂對於他們所發生無變化身的秘訣。這種無雙性，在耶穌爲彌賽亞論中發表。

(二) 將彌賽亞概念，應用於耶穌，基督教的信仰，將兩種具有宗教上之根本重要性的品性歸於祂，(甲)權威，和(乙)拯救的能力。我們從祂得着上帝旨意之有權威的宣佈。同時，祂也使我们感覺到正在得着所以實現上帝旨意的能力。在這兩方面，祂將猶太人盼望彌賽亞施之於以色列人者，施之於普通的人類。祂的無雙意義，正是寓於這種施行雙重的功用之中。

在解釋基督的無雙性之中，我們可以找着種種異點，與討論祂的人性時找着的相似。如這問題是就抽象玄學之觀點來解決的，耶穌的無雙性，就寓於祂的超自然之稟質裏面，就將祂與別的人們截然分離；如以歷史的和心理的考慮當先，祂的無雙性就寓於祂的品格和祂感化他人心靈的力量之中。

試將耶穌自己對於祂的人格和工作所發生的概念，加以研究，就可表明祂自量的權威和祂所發生的威力，是屬乎後一種的。祂轉變彌賽亞的觀念，大都在乎恢復後期猶太教啓示觀念所忽略之倫理的和靈性的品質。祂拒絕用具有奇事意義的神蹟方法，而取直接感動聽衆之良心和意志的方法，決然赴就十字架，而不假任何外表的助力，以支撐祂所宣佈的地位。在後來歷史之中，祂最偉大的勝利，都是用靈性的工具所成就的，而殉道的碧

血之花，成爲教會的發展之種。

有些人慣於思想上帝爲武斷的和超越的神，其根本的品性乃是勢力，在這些人看來，倚賴這種屬靈的方法，則誠然是絆腳石。照樣，也有些人解釋耶穌的凡人生活，爲上帝自行彰顯整個過程中的駢枝末節，爲上帝對付世人普通方法之中的一種例外。比較起來，化身的生活，是暫行謙抑之境，生前基督所有的存在，爲榮耀之域，而復活以後的升高，又爲恢復超越的地位。基督所具特別神聖的品性，都被視爲玄學上的特稟，使基督與其他的人們隔離，而不視爲道德的品質，使祂與他們聯屬。就這觀點以推人性，並與人性有連帶關係的品性，成爲神學上的問題，而神性並不是藉着人性而相得益彰，乃是在乎抹煞人性而孑然表明。或如幾種不同的幻影主義，以爲基督特將祂所有的品性隱藏起來不啻幻影，不讓人們知道；或如繁瑣派的喀爾文主義，以祂的意識，爲變換無常的，時而取人性，時而取神性；或如約束論論調，以祂暫將與人性不相符合的品性，屏棄不用，在復活之後纔行恢復。

對於上帝的性質和祂與凡人的關係，存着一種較準確的概念，則所謂困難，自然冰釋。耶穌在世時候所具的道德品性和所發的道德感化，大都具有特異的神性；故其無變性的證據，得之於運用超自然方法而爲世人所難索解者少，得之於表明祂自己爲道德的與靈性的感化之主，而有以打入人們心坎的深處者多。在耶穌裏面，我們聽見上帝的聲音，向我們的良心曉諭，在人類歷史中，沒有他處可以聽着，藉着順服祂，我們覺得道德上和靈性上起了改變，這種改變，除非說是來自上帝，則莫由解釋。所以我們認祂爲神，而不認其他的人們爲神者，其理由就是在此。

耶穌無雙的使命和權威的意義，爲基督的神格論所發揮，這論的真意義，往往被誤會。它並未嘗宣佈着說，上

帝祇是在耶穌裏面找着，乃是說，上帝無論在何地何時總是像耶穌。這乃是基督徒的信仰，在基督裏面，有最後真體的眞性啓示着，這眞體乃是萬物的源頭和定律。它是與一種二元論相對立的。這二元論，以爲有道德界，其中惟以基督的原則是尙，於道德界之外，另有一勢力界，其中的定律爲勢力，爲基督的權柄所不及。但基督神格論，卻斷言啓示於耶穌之中的上帝，乃是道德界與勢力界之主。這種信仰，在基督教的信條上，佔着極其重要的地位。我們在討論三一論的時候，業已論及，這種信仰，乃是使我們的宇宙觀，有統一性的工具，並使基督教不特是倫理的宗教，也是道德的宗教。

但是以道德的勢力爲宇宙中之絕對的是一事，以這種絕對性必須藉着物質的工具而彰顯，又另是一事，二者不可混爲一談。較舊的基督神格觀所碰着的困難，乃是它沒有常常遵守這種區別。道德無尙性具有一種特性，就是它祇是藉着道德的工具以彰顯它自己；想要以物質界的能力，以佐證基督的神格，補道德證據所不及，有如傳統的辯證，乞靈於神蹟，誠然不啻是否認上帝裏面的無尙性，如義與愛，爲勝過世界的力量，而照着基督教的信仰，勝過世界的，正是這種力量。

在這些考量的光線之下，就可推想基督前在論的直正意義。基督的前在觀，並不是一種工具，使人性耶穌的意識，又返回到神聖界，其中的情形和定律，都是我們所莫明其妙的。它乃是要確定我們的信仰，在基督裏面，永不改變的上帝啓示而爲人的形狀，一切的歷史，都不啻這逐漸自行啓示的故事，這位上帝定規在最後的時候，要引一切的人們歸向祂自己。

照樣，當我們斷言確信復活耶穌的繼續存在和崇高地位，我們並不揣擬祂現在所過生活的情形爲如何，而

有以描繪其圖畫，我們也不敢貿然劃分而又甄別種種不同的原素，何者是屬人性的，何者是屬神性的；我們尤其不敢冒昧詳細解釋祂在天上的生活，究有何種確定的關係。我們祇要曉得以下的事體，就算夠了：這位主在世的時候，用循循善誘的化力，以吸引許多人，現今仍然生活，仍然愛憐那些祂所願意照顧的人們；祂的靈仍然眷顧祂的門徒，約束他們不犯罪過，引導他們樂於行善；最後，今生既過的時候，凡存謙卑信靠之心跟從祂的人們，會在天父的家裏與祂相會，這家就是祂先去所預備的地方。這種真理，與種種不同的生死概念，尚相符合一致。擁護這真理的理由，得之於任何初期詳明的報告，為復活作見證，實較少，而得之於我們現在的經驗，證明耶穌繼續的感化，和歷史的證據，證明祂的國度在人間逐漸佔着優勢，反較多。

就這觀點着想，基督之神格的證據，如不根據於祂對於祂的門徒的感化，是不能成立的，固彰彰明甚。起初的時候，在基督裏的信仰，是策源於救贖的經驗，祂乃是這經驗的中保，照樣，這信仰仍然繼續進行，根據於祂在門徒的生活上運用有動力而又能革新的感化，證明祂的神格。有如何其他的神學理論，基督神格論取一種目的論的性格，要到將來，纔能表現得完全妥當，這論的興衰起伏，皆依基督的道德上優勢，繼續於人類生活之中與否為轉移。

就一種觀點看，歷史的方法，似乎推翻基督的崇高，而在此處，卻證明它在信仰上竟有出乎意料之外的助益。將耶穌安插於祂的環境之中，以祂為人羣中之一員，足以攔阻我們用一種抽象的完全標準來斷定祂，而在實際生活的種種情形之中，卻又格格不入，於是有以幫助我們開始發現祂的品格的本來面目和高尚優美。基督這樣的生活，處在這樣的情形之下，其所含的意義，決不止於為凡人間的個人而已。基督的生活，具有模範的，或代表的

品格，而有以形成人類的理想。這點引着我們考慮得基督的最後一點。

(三)基督的代表品格論，在新約中佔有一種根本的地位。使徒時代的著者，所以對於耶穌的神性發生深奧的興趣者，是因為他們在祂裏面，看出祂的門徒所要遵行的模範。在後來的歷史中，同樣的興趣，仍然繼續。當我們以較為歷史的和心理的概念，代替舊神學家之人為的設想，我們乃是要達到與使徒時代著者所具同樣的目標，就是要達到基督所代表的品格，換言之，基督以一純粹人性的理想，代表我們。

我們已經看到，他們要着重耶穌與人們有兄弟之誼的關係，有些當代的著者，以為不特要拒絕祂在玄學上的無雙性，而且也要否認祂的道德完整。因為罪惡是人類生活中的特色，這固是我們所知道的，所以他們相信耶穌也必須同有罪惡。將祂與一切的人們分離，以祂為所要仿效的理想。從這觀點看來，其不合的程度，較之使祂為崇拜的主要對象，有過之而無不及。所以，在這種對於耶穌真人性着重的興趣之下，耶穌之代表的，或理想的品格，就被否認。

這種見地是一種反感，反對以一種抽象的完整之標準，應用於耶穌身上，而忽略個人生活的種種情形；就着它是一種反感說來，其中也含着相當的理由。但是它對於為人類立一種理想，而實現於個人生活之中，作理論上的否認，這卻是根據於一種不合情理的衡量，就是對於非常的人物，提倡社會的進步，估計得失當。任何方面的進步，所以能實現者，實由於某一個人，倡導於前，達到當時其他人們所未嘗達到之境；而在他的躬行實踐上，留下一種理想，形成一種提高他們達到較高一層的動力。若如此，以社會的道德理想，可以終於藉着個人發生的威力而實現，在他的品格裏，潛藏於他人之中的倫理可能性，達到充分的發展。而在裏面，就先已樹立他們所要達到的目

標，這種設想，也未始是不可能的。

基督教斷定對於耶穌的信仰，正是如此。在祂裏面，含着種種完全的原則，在祂自己的生活，已經躬行實踐，將這樣的原則，作普遍的應用，社會的理想就會達到，正因這原故，祂就成爲社會進步的標準。基督教所認定的這位完全的人，在祂自己裏面，將與上帝作親密交通的意識，與具無我之愛，打成一片，這正是耶穌經驗的特點，正如我們的福音書所描繪的。

就着這點觀點看來，基督的神性論，乃得着極深遠的意義和關係。當我們在基督裏面，看出上帝的化身，我們在祂的品格和目標的光線之下，解釋這化身，就是這位無形者運行於歷史之中，成爲歷史的來源和目標。在宇宙之中，我們發現上帝藉基督的靈，向着基督所啓示的目標，進行工作，爲祂在耶穌裏面作較完滿的啓示之嚮導。這並不是以爲在耶穌裏面，僅將神聖的能力和關係，爲人類通常生活中所缺的，作短期的啓示；乃是指着在祂裏面，首先完全啓示於人類生活之中，表明在上帝與世人之間，有不可須臾離的關係，這關係在人生有極深遠的意義，也保證我們的信仰，對於神聖的理想，在人類之中，終有實現的一日。

存着這種化身觀，以化身爲表現上帝與世人之間的理想關係，我們就可推想到虛己論所具的真理。這並不是玄學的，乃是道德的；不是一椿屏棄品性的事體，乃是一椿與罪惡接觸的事體。如果上帝望着將祂自己分給世人，那末，祂藉化身進入人類之中，就不能算是祂的羞恥。真正的羞恥，乃是在乎因着罪惡，祂的慈愛目標，遲延過久。同樣，將化身的耶穌升高，並不在乎除去人類的限制，乃是在乎祂的愛心的得勝；不是在乎停止祂的犧牲，乃是在乎犧牲的成功。此處一切抽象玄學所視爲不能解決的種種困難就目的論的觀點來探討，都無形解除。

所以在基督裏面的化身，需要在人類中的較寬大之化身來補充完成；非將基督的生活，進入人類關係之中，俾較大的社會理想，有以實現，則耶穌的生活，終是不算完全的。我們討論基督事工概念的時候，勢必採取這種觀念。

第二十章 基督的拯救事工

一 名詞釋義

基督的中保的事工，在更正教的神學中，通常以一種三角方式發表，就是：先知的，祭司的，和君王的。這些名詞，來自以色列人的歷史；但是它們所指的觀念，為基督教的精神所變化，如不加以解釋，行見引起誤會。因此，有些神學家，倡議取消這些傳統的名詞，以備採取較少含混色彩的名詞。然而其中的困難，較之我們在討論其他教義時所碰着的，並不見得還大些，將我們近代的說法，用歷史中所習見的較舊方式發表，亦不無利益。這些名詞的本身，用以表明基督的中保之功的主要方面，實屬恰當。祂將上帝向世人啓示，無異先知。祂代表人類於上帝之前，無異祭司。祂表明祂自己為人類的靈性領袖，配受好善而役於善之人們的愛戴尊崇，無異君王。不過須記得，我們用這些不同的名詞，以表述基督的事工，我們並不是表明三種分離的獨立功用，乃是表明同樣救贖之工的三個不同的方面。藉着靈性的活動，就是先知和祭司所司的職責，基督的崇高，得以表現。照樣，先知的事工，並不是與祭司的事工分道揚鑣的；但是基督的啓示，大都藉着自甘犧牲的服務，登峰造極於各各他，有以實現。

基督的名詞，亦涉含混，愈使論列此題，感覺紛繁，因為在神學中，用這名詞，有時指歷史的耶穌，有時指神聖的道，其取凡人的生命，不過是道的表現。就後說看，基督的事工，與人類同其廣大，包羅一切的勢力，在歷史的耶穌以前和以後的種種勢力，凡使救贖人類脫離罪惡，使神國被建設於人間者，莫不概括無餘。就前說看，注意點集中於歷史的耶穌，祂在包羅宇宙的過程之中，執行着特別的部分。此處用這名詞，是取後一種的意義。所以最要的，須記

得，在基督教的信仰看來，在世上的耶穌所執行的特別使命，不過是綿延神工的一部分，這神工貫乎一切的歷史之中，運用一切的工具。在我們所用的名詞中，對於這種真理，是有鮮明認識的。我們稱耶穌為先知，為祭司的時候，我們指着祂繼承較舊的理想，使業已開工的使命，愈臻完善之境。

二 基督為先知

我們在討論啓示論的時候，對於基督事工的先知方面，已經詳加論列，故此處用不着贅述。先知的名詞，應用於基督身上，是取廣義的，以祂為宣道者，啓示者；並不是取狹義的，以祂為預言將來的而已。在舊約的預言中，預報將來，乃是處在次要地位的。在耶穌的啓示中，尤其是如此的，這啓示的特性，乃是要使上帝由疎遠而親近。

耶穌將上帝向世人啓示，無異先知。——這是就祂的聖潔和仁愛兩方面說的。在祂的生平和事工之中，有時我們看出祂表彰上帝對於罪惡的恆久態度。藉着祂，我們曉得上帝對於罪惡和其必然結果的衡量，是何等嚴厲，而同時也看出祂的慈愛目的，又何等深切。我們看出祂吸引着許多的人們就祂，擔負他們的軟弱，啓迪他們的愚昧，饒恕他們的罪惡，而有以運用祂的無限忍耐和受苦，使他們恢復為上帝兒子和天國子民的地位。

耶穌更以人性將祂自己彰顯，無異先知。在祂裏面，我們看出上帝為個人所立的理想，祂也立着所以衡量世人的標準。我們也學着雖人們中間所謂最良善的，較之人類所應達到的可能性，尚相差遠甚，也看出他們需要神助的程度，何等深切；但是我們也學着人類機會的偉大性，雖在人們最不堪的敗類之中，也蘊藏着無限神聖的能耐。在以基督為審判之主的論中，正是表示這種真理。

耶穌也表彰真正的社會理想，一如祂表彰個人。在祂來建設具有互助之愛和自願犧牲之服務的國度裏面，我們可以立即發現社會進步的目標，和測量一切社會組織的標準。

耶穌作這種啓示，不特苦心說法，抑且躬行實踐。在祂裏面，我們看見真理成爲肉身。祂的人格，不啻磁石吸引人們，不特引動他們的理智，抑且掀動他們的情感和意志。受着祂的薰陶，祂的門徒變成祂的形狀。他們也感覺先知的使命，存着祂的精神前進，以語言和生命，宣傳拯救的真理，就是他們從祂所學習的真理。因此，基督以上帝之啓示者的身分，存着代表的資格，代神宣化，在祂自己的人格之內，就有神聖的目標，就是上帝的道，寓於人類之中，一切的人們，都應當照着這目標，在品格和生活上，成爲神聖理想的表現。

用第二種名詞，就是祭司，以表述基督的事工，將這種具有代表性的品格，尤其表示得明白清楚。

三 基督爲祭司

一位祭司，乃是代表他的同人，在上帝的臺前崇拜，替他們獻祭，爲他們代禱。祭司的名詞，表示社會的團結，在初期的宗教之中，殊佔着優越的地位；如欲規定其要義，非將祭司履行他的任務的種種活動，加以研究不可。在這些活動之中，其最重要的，莫如獻祭。獻祭的概念，對於近代人的思想，殊感生疎，將歷史的事實，作簡單的檢閱，諒不無小補。

就極簡單的意義說，一種獻祭，乃是人將一種禮物獻給神祇，以表示一些宗教的情感，或要達到所欲望的目標。它認定在神祇與禮拜者之間，有密切的關係，享受禮拜者的東西，乃是神祇的權利。因此，所獻的禮物既不一而

是，而獻祭的情形亦大相懸殊。在業農的人民中，所獻的禮物或許是玉蜀黍，或許是酒；在畜牧的人民中，所獻的大致爲羊或牛。在初民時代，用人獻祭，也是通行的習俗，這種習俗的證據，非常豐富；在迦南人的宗教中，未始不尙這習俗，以色列人在士師時代，固常與信這種宗教的迦南人接近。

宗教遂漸集中，初民期獻祭的自由，亦逐漸消失。禮拜者不復自爲祭司，於是有一派特別的人們興起，其任務就是爲公衆的宗教獻祭。一個中心的祭壇，代替許許多多各地方的祭壇；自然而然的興起種種形式的獻祭，以應付種種特殊的需要，又將這些獻祭，分爲若干四類，種種獻祭規矩，方式，又復條分縷析。獻祭原有的意義，以它爲獻給神祇的禮物，漸漸喪失，而代以禮節的概念，以這些禮節，是上帝所設立，要人遵守的，而獻祭所以仍具重要的意義者，因爲它是上帝所指定的。在以色列人後來的律法之中，正是表現着這種概念。

因爲罪惡的感覺，繼長增高，獻祭的制度，於是與種種道德的問題，如過犯及赦免等，發生極密切的關係。於是贖罪祭，因與原有的其他的祭禮等，量齊觀，竟一變而爲祭典中之重要者。祭司所灑的血，被視爲潔淨禮拜者所沾染的罪污，如此行，就將上帝與世間間的團契關係，爲罪惡所隔離者，得以恢復原狀。一年之中，一切的獻祭，都造極於贖罪日的大典禮之中，在這禮中，大祭司取二山羊，獻一羊爲贖罪，而將另一羊，擔負人民的罪惡，將這羊放縱於曠野，歸於阿撒得勒（利十六章十節）。

將欲了解贖罪祭的意義，其必留意：（一）不以受罪者之死爲一種刑罰，乃以爲潔淨的工具；藉着所灑的寶血，人民的罪惡，或被遮蓋，或被洗滌。在贖罪日的禮節中，具有代替的意義，不啻代替的雛型，放縱於曠野的活羊（並不是被宰的羊），將人民的罪惡，代替負去。（二）對於獻祭，所以奉行維謹者，是因爲這是上帝所指定的，乃是人民

悔過和償罪所必須履行的條件。(三)獻祭僅僅對於誤犯的過錯和禮節上的敗壞，有所補益。至於道德上故犯的罪愆，無論是開罪於上帝，或是開罪於世人，都是爲祭祀制度的能力所不及，這樣的過犯，祇有上帝白白的赦免，方能除去。

我們將祭司的地位，安置在這種背景之中，然後將這名詞，應用於基督時，纔能欣賞其意義。希伯來的著者，向着自幼熟悉祭祀制度說，法，宣言說，在耶穌裏面，我們有一位完全自願犧牲，以至於死，使世人得以坦然無懼，進到上帝面前，舊的制度，本想達到這地步，但是因爲它祇是限於禮節上的過犯，終是不能達到（七章十一至二十五節）。在祂裏面，我們有一位開始將完全的祭，就是順服和服務的祭，乃是上帝所喜悅的，代替世人，獻給上帝，因此，表明給人們看，人們欲得創造主之悅納的真禮物，究竟是甚麼。這並不是遵守禮節的外表獻祭，乃是內心順服和忠心的禮物（十三章十五節十六節）。所以藉着祂的事工，祂一次爲祂的弟兄們，開了一條又新又活的路，得以坦然進入至聖所，就是與上帝直接見面，祂也盼望他們後來跟着祂到那裏（九章二十四節十章十九至二十五節）。

我們業已論及基督教的基督觀，具着例外的和代表的特性，此處卻將這兩種特性打成一片了。這種特性都是屬於基督中爲祭司職任的，有如希伯來書中所陳述的：（一）在耶穌裏面，上帝願意使祂的理想實現於人類之中，第一次實現於凡人生活之中；（二）這種實現的目標和結果，當能使一切藉着耶穌進入上帝面前的人，也能再發生同樣的密切關係，因此，以一種道德的獻祭觀，而代替禮節的獻祭觀，而取舊意義的祭司職任，已喪失其必要性，並已開出一條新路，成立靈性的關係，耶穌使這關係在祂的教訓和實踐中，處中心的地位。

在後期的歷史中，基督的祭司事工，與由他種來源而出的贖罪觀和刑罰觀混為一談。說禱的獻祭，為受刑的痛苦，而不為順服和服務，於是獻祭概念的原有意義和關係，完全喪失。

藉著受害的贖罪觀，是一種極古的觀念。犯了罪惡，禮節制度的挽救，無能為力，必需一種贖罪，或由犯人本身之死抵償，或由他人替死抵償。這種概念，在舊約志上二十一章，表示「清楚鮮明，大衛妄數人民的罪，由七萬人遭瘟疫死亡而抵償。以賽亞五十三章的概念，也是加此，義僕受鞭傷，惡人得醫治。在新約中，保羅的十字架概念，亦是極其顯然的開明例子，他以被釘十字架為基督自願接受，自取人的形狀，存心謙卑，自己順服，以至於死，這樣的受死，本是人類的罪所應受的，而為基督所抵償。

藉獻祭而精潔的禮節概念，和藉受害而抵償的律法概念，後先輝映，與兩種概念並駕齊驅的，又有第三種概念在新約中，應用於基督，以祂的死，比擬一種贖價，或代價；罪人靠著這贖價得以脫離罪惡的綑綁。這種比擬，是由贖身律法推論出來的，這律法大都為奴僕所立，使奴僕得以倘若干贖身代價，得著釋放，又作戰時的俘虜，有備贖身的風俗，亦取同樣的性質，對於這種比擬，或亦有相當的影響。這些贖價能使奴僕或俘虜得著暫時的釋放，照樣，基督的受害，能使犯罪者，得著釋放，脫離罪惡的更厲害的綑綁。

就論理說來，以基督的死為贖價的概念，可容兩種迥然不同的解釋，視對於接受贖價者的權柄，所取不同的見解而異。如二元論或半二元論的觀念得勢，基督的死，或許會視為交給撒但的贖價，因為撒但是幽暗掌權的人，犯罪，乃是在他的統治之下。如上帝的統治是宰制的原則，則上帝為公義的管理者，會計較罪人應得的刑罰，所以，乃是上帝要基督受害受死，以抵救贖人類的贖價。

在解釋基督的祭司事工之中，總是以上所舉這幾條思路，翻來覆去。基督的受死，有時被視為付給撒但的贖價，有時被視為獻給上帝的祭品。如獻給上帝的見解佔優勢，由安瑟倫起，有時着重道德的品質，以受死為順服，有時着重刑罰的品質，以受死為代受刑罰之苦。有時兩種觀點，並行不背，如在韋斯敏斯德信條中，以基督的死，為代受苦楚的積極順服，又有其他觀點佔優勢，如阿柏拉德在基督的受死之中，發明道德的感力，視之為上帝仁愛的啓示；又如路得的見解，以代贖為救主勝過撒但和一切邪惡的權柄。在基督的全部拯救事工之中，我們不得不碰着意見紛紜，莫衷一是的概念，以致沒有單個的方式，能概括一切的真理而無遺；所以，許多神學家，為豐的、多方的、聖經想像所充溢，以致超乎他們自己的論理範圍之外，固不足怪。

對於上帝與世人之間的關係存在着法律的概念，與這概念繼長增高的，往往有一種習尚，將基督的死，與祂所處的環境隔離，視之為具有獨立的特點。安瑟倫在基督的受苦之中，看出一種無限的抵償，所付的代價，等於人所犯的罪，虧損上帝尊榮之價值，而上帝特別開恩，接受這抵償，以代替他們所虧欠的順服。更正教的神學家，以刑罰代替抵償，而仍保留着「代替」和「等於」等說法。在他們看來，基督的受死，乃是忍受刑罰的痛苦，受苦的程度，等於人犯罪所應受的。喀爾文並不畏縮地說，在十字架上，基督忍受該死的苦刑，甚或解釋降到地府，是照着字面的意義，受地獄的痛苦。這種受苦，藉着「歸與」歸到選民的眼上，因着他們的信，就能得到，以解除受同樣之苦的必要，就是基督以積極的順服所受的苦，藉着信，接受基督的死，以代替他們不完全的義，為他們稱義的根據。因此，將基督的事工為代表的概念廢弛，而代以種種取代替性質的不同觀念。

在羅馬教的神學裏，這種變遷的結果，一部分為聖徒功勞論所抵消。在此處又重提基督事工的代表性格，

——定然取人爲的和律法的形式。爲信心軟弱的人，有一種拯救的方便門開着，就是靠着基督所積蓄的功德，這功德由教會管理，這種概念，引起種種不同的理想，提倡極其高尚的生活。聖徒的奢望，不特是受，抑且是施。藉着他自己的順服，克己，必要時，甚至受死，他要增加功德的積蓄，以備軟弱弟兄們的不時之需。因此，雖在極高尚的救贖之愛的範圍以內，羅馬教都使它的信徒有效法基督的可能。

傳統的更正教教義，反對教會的中保觀，使個人的拯救，直接與基督的死發生關係，而對於認識祂的救贖事工的代表性，反覺困難。其結果是：雖抵抗一班的弊端，卻闖入另一班的弊端，其厲害的程度，並不減少。它不特用律法的說法，發表基督受死的要義，對於其中所含道德的和靈性的意義之處置，殊欠公允。（這是落羅馬教的窠臼。）它抑且引起偏重個人方面的傾向，對於基督受死的歷史情形，和所要提倡的社會結果，都一概抹煞。基督的死，不過是履行與父立永約的條件，履行這條條件以後，天父允許付給基督代價所值得的拯救和永生，歸與凡爲他兒子所買來的人們。在這種交易之中，教法基督，不特是不必要，抑且是不可能。

攻破這種超越的和個人的概念，而有以將基督的受死，與其歷史的環境相聯屬，應歸功於政府論。它完全拒絕律法上代替，或算術上相等的種種觀念，在基督的受死之中，看出罪惡之社會結果所引起的必然結局，而解釋拯救的功効，爲道德的感化，所以使人悔改。但是它的弱點，卻在它所採的觀點，仍然不出法律的範圍，尙未進入倫理的，或宗教的境地。（以公衆的公義，代替私人的公義而已。）而它所根據的動機，乃是恐懼，而不是仁愛。較近的理論，又進而將這些錯誤糾正。坎柏爾用個人的名詞，如悔改，認罪等，以描述基督救贖工作所取的性質，而蒲錫奈爾又令人注意於愛的代替性，將愛施之於所愛的對象，甚至願意代替背負他的罪惡，以致這種代替的愛在他的

心頭，形成極強的感化，以引他悔改。雷奇爾在他一方面，又將基督的死，描述為祂忠於祂的使命的必然結局，因此就立下上帝盼望每人所遵行的服務標準。

以歷史的和心理的觀點，代替抽象玄學的和法律的觀點，另闢一條新徑，從新領會欣賞基督為祭司之事工所取的代表性質。道德上的超軼，使祂出類拔萃，與祂的儕輩分離，同時使祂成為他們所要遵行的模範，照樣，自甘犧牲的事工，登峯造極於各各他的，也應當為祂的門徒所奉行，寧願為他人服務而有所犧牲，或竟被犧牲。基督教的理想，並不是要達到沒有祭司的社會，乃是要達到人人為祭司的地位，以祭司的職任為普遍的經驗，每人擔負他鄰舍的需要於心頭，而有以認真地捨他自己以從事於拯救他們的事工。因為基督的事工，發生這樣的社會，以致我們認識祂為上帝與世人之間的無雙中保。

因此，基督的救贖，並不是一椿孤另的事體，雖離乎它所發生的環境，而仍可以了解的，乃是上帝與世人之間的關係，達到最後之境，作整個的表現。基督的受死，不啻社會關係中的先導，人類家庭中的不同分子，都當本這精神相團結；基督的受死，也是罪惡所必需的，罪惡發生與上帝疎遠的結果，非藉受死，不能挽回。其中所含的特殊表徵，乃是基督以同情的愛，為罪人設身處地，以他們的罪惡為自己的罪惡，以他們的憂愁為自己的憂愁，藉着信，將祂的能耐和理想，傳給他們。基督受死的救贖功效，在乎道德的感化，引起悔改與信仰；而其最後的根據，就是上帝的愛，歷史耶穌的生和死，就是上帝永遠拯救目標的極其鮮明的啓示。在這些事體裏面，就寓着世人對於上帝，對於同人，所應取的真正態度，亦含着先知的工作，預表祂的門徒從事於拯救世界，與基督同工。

基督教救贖觀的根本先導，乃是人類的統一。我們已經論及基督教的理想，具有社會的性質，個人與上帝之

間的關係，可以藉着他與他的儕輩的關係而實現。由此性質以推，可見所謂中保，並不僅是挽救罪惡的惡果，乃是人類生活中的永存要素。

中保的性質，爲罪惡的事實所深深影響，這也是實在的。我們在他章已經研究罪惡的結果，也已經看出它對於人類一切關係所發生的影響爲如何，它使人們與上帝疏遠，它也攔阻上帝慈愛的目標，不使實現。可見任何人願意幫助人們了解他們與上帝之間的真正關係，其先務之急，必須使他脫離，所以使他與天父分離的驕傲和自私。這就是說，他必須貢獻他自己，與人類社會中一切盛行的惡趨勢作殊死戰，準備着爲這種反抗所引起的必然反感，付犧牲的代價，任勞任怨，受苦受辱。

在這種種情形之下，我們爲基督的受苦，作心理上的解釋。歷史上的情形，誠然規定了這些苦楚，何以取各種特別的方式；但是其中潛藏的原因，較任何特殊歷史的情形爲尤深，——善惡之間的永久衝突，在時代遷變的歷程，繼續存在，無論在何時何地，都會發生相似的結果。

所以，基督教會拒絕以耶穌受苦的意義，盡於所以引起種種苦楚的歷史原因，是有充分理由的。基督教會，解釋耶穌受苦，爲人類特選的代表，背負世人罪惡的重擔。耶穌被教會和政府的最高當局釘在十字架上，罪惡結果所表現的猙獰面目，在人類歷史中，實是空前的創舉。以耶穌生活的清潔，目標的無私，仁愛的博大精深，來測量人們的昏憤愚昧和忘恩負義，究達到何種程度，竟能拒絕而又殺害純以拯救和致福爲職志者。特來拯救，反遭拒絕，盼望救拔，反遭失敗，在這種慘遭拒絕和失敗的意識之中，我們可以發現基督苦杯中的最苦一滴，而在十字架上上帝爲甚麼離開我的呼聲，神學釋之爲祂自己個人爲上帝所拒絕的感覺。（太二十七章四十六節）

然而，我們祇知基督的受苦是不可避免的，仍然不懂這些痛苦的拯救功效，欲了解這一點，非對於受苦所取的精神，加以考慮不可。這種受苦，既是向着上帝取順服和信靠的精神，對於世人，亦復存着無限的仁愛和希望。其間曾無絲毫反抗的痕跡，以反對上帝的旨意，惟存孺慕的孝心，接受父所賜的苦杯。對於逼迫的人們，亦無絲毫埋怨，惟以祈禱，赦免他們無知之罪。祂個人所感受的失敗和孤獨，固極痛苦，然而對於將來，仍未嘗灰心絕望，仍有堅固的信心，相信引祂甘心上十字架的愛，總不會失敗，以至毫無結果，祂的心靈所下的劬勞，終有滿意的時候。基督的死，在上帝視為有價值之處，乃是信心和愛心的品質，並非受苦所取的刑罰性，乃是順服所取的道徳性，為上帝心目中在接受，而有以完成獻祭的理想。在耶穌裏面，上帝看出祂自己對於罪惡的衡量，發生於人間。請用坎柏爾的警句，答覆上帝的審判之中，從耶穌的嘴唇上，聽到從人類所發出的阿們，這正是祂所切望的。在耶穌裏面，上帝慈愛的目標，成為肉身，同時，祂願意受死，以致祂的弟兄們可以得生。

在基督受苦之中，這種信心與愛心的合一，解釋拯救世人的功效，亦復不少。種種程式，如律法上功德積蓄和過犯歸與等，未嘗不具有若干意義，它們可代表救贖過程的目標，因為上帝從來審判罪人，亦嘗以賞功罰罪為成例。但是就人這一方面的觀點看來，則問題大異。他的問題乃是他如何能脫離罪惡的權柄，而恢復與基督所啓示之上帝相交通的地位。講到這問題，祇有兩種可能性：或是藉着潛意識和非道徳的方法，以取得新生命，有如神秘觀藉着受洗而得重生；或是藉着悔改和信仰，自己由接近耶穌基督得着道徳的動力。

在各時代，基督的受苦，因為產生這種道徳變化的工具，這真是基督受苦所具有的特色。在觀察耶穌的情景之下，看見祂願為世人之罪受苦，為殺害祂的人們求赦免，就不得堅固信仰，而祂的損失，就發生而為他人的利益，

人們就看一種新啓示，表明人性之中，具有無盡藏的可能性，代替犧牲的愛心，具有無限量的能力。在他們的心頭，也感覺同樣的自私和驕傲，無異那些釘耶穌於十字架的人們，受死的耶穌，所放射的信心和愛心，使他們不得不有以回味深思，而卒至達到一種新盼望，得着一種新轉機。他們存着悔改心和信心，轉向上帝，於是在祂裏面發生力量，是在他處百般追求而終於徒然的，並在他們的內心，感覺一種內部的革新，於是恐懼變爲信靠，悖逆變爲順服，羞辱變爲盼望，自私變爲仁愛。如此，基督誠然對於藉着祂到上帝面前的人們，證明是他們得救的真正中保。

但是這種拯救的感化，所以有功效者，祇是因爲在基督裏面，取人的形狀，啓示從創世以來在上帝裏面的拯救之愛。基督是中保，不是因爲表彰一位盛怒的上帝，乃是因爲轉向那些自限爲孤兒的浪子，表明他們天父所存的眞品格和眞目標。在最後的分析之中，拯救是屬上帝的；而我們欲從耶穌的代贖受死之中，得着充分的道德感力，非由祂而迺至神聖的罪惡擔負者不可，祂從萬世以來就已擔負世人罪惡的擔子，常常在祂的心頭受苦擔憂。

現在我們看清，何以我們可以將一種代表的性格歸給基督的救贖，而於神聖拯救的完整和充實，又毫無貶損。這並不是以我們的犧牲和克己，補基督工作的不足（雖然使徒保羅用這樣的說法，不止一次——西一章二十四節）；這乃是我們的權利，藉着效法基督，自甘犧牲的工作，幫助人們認識不變的神聖之愛，這乃是最後的根據，因爲它給拯救以唯一的確據；然後我們也可促進光明燦爛的時期，一切的人們，都會藉着經驗，了解從信靠和服務之中，就生出平安和快樂。

所以基督的祭司事工，指着將來，固不亞於祂的先知事工，如不推想到這事工所發生的得救社會，則其完全的意義，就不能了解。指着將來這一點，在第三種中保的名詞之中，就是以基督爲君王，尤其彰明較著。

四 基督爲君王

基督爲君王，不過是表明祂的彌賽亞職分所取的另一方式。它指着，在代表上帝建設神國之中，祂所運用的權柄，和所施出的能力。因此，它也是與祭司的觀念，相輔相成的。祭司觀念，代表基督，自卑克己，處受苦之僕的地位，而君王觀念，着重這種克己所引起的勝利。君王表示得勝和達到目的。

對於基督的君事工，有種種的解釋，因對於祂的人格所取的見解不同而互異。如果祂的神格的證據，是在祂佔有全知全能等品性，祂的君權，就以爲是運用超人能力的種種行動，如從死復活，升天，坐在上帝的右邊，和祂在榮耀中再來，在第二次降臨的時候獎賞祂的門徒，並審判惡人。在另一方面，如以基督神性的憑據，在乎祂的道德上的完全，對於祂的王權，就有一種靈性的解釋。祂的王權寓於祂運用的權柄，和祂品格所發生的威力之中。祂的王權，乃是改革人類生活的表現，正如祂的傳道工作結果所表彰的。惟如是，將祂爲王的事工，限於復活以後，如傳統神學所通常行的，就殊可以不必。在祂初期傳道之中，我們也可以找出祂運用王權的許多例子，在祂的受苦與受死之中所表現的，亦復不少。誠然，祂的王權，運用於勝過常人所不能勝過的試探和罪惡之中，這也解釋祂對於門徒所發生的威力。

這種超勝，最初彰顯於祂自己的人格之中。它出現於勝過試探，忍受痛苦，容納非議，獨具卓見，堅守本分，不爲愛惡恐懼所移。它表現於自動自制和自強不息；它表現於富有同情心和忍耐心；它表現於澹泊寧靜，篤信上帝，毫不動搖。在這些事體之中，我們看出種種表徵，表明祂的生活，造詣極高；表明祂的意識，能使神性貫注於人性之中，

能在今生今世，以上帝的同在和平安爲樂。

耶穌這種超勝，也彰顯於向他人所發生的感力之中。在祂自己品格中，放異彩的種種品性，重現於祂的門徒的生活之中，雖表現的程度參差不齊，而受感表現的事實，則昭然若揭。藉着祂，他們感覺在上帝自由和平安之中，都是有分的。這種爲門徒的意識，表現於各時期之中，取不同的形式，不啻耶穌的靈性無尚地位在經驗中所取的鮮明證據。

爲門徒的意識，就基督教的意識說，決不可與盲從權威，混爲一談，有時竟以服從權威爲無尚的宗教德性。這乃是一種意識，覺得被耶穌領導，得與上帝發生個人的關係，這種關係在經驗上直接體認。它也具有直接和自由的標號，這些標誌，也表現於基督自己的意識之中，在祂爲王的事工上，無異爲祭司和爲先知的事工，充代表，作榜樣，爲每一真正的世人所應效法遵循。

照樣，在耶穌的教訓之中，具有權威的特色，這種特色，也綿延於門徒的宣教之中。他們所宣講的，是他們所知道的，他們所見證的，是他們所見過的。他們也像祂，以內部真理和仁愛的潛力，引導人們爲他們的同道。因此基督的教會，在各時代，繼長增高，因爲耶穌的事工，爲祂的門徒進行，而祂的靈也重新化身於他們的生活之中。

耶穌的感化，也不是限於那些明明認祂爲主的人們。祂的感化，引起種種標準的和理想的變化，表現於社會的全體。在我們現今，它表現而爲：對於現今經濟制度的個人主義和自私自利，深感不滿；對於以戰爭解決國際間的爭執，積極反對；引起國際間的友愛與和平。它表現於新的社會精神之中，對付他人的運動，有以破除人爲的階級制度，使人人處在平等的地位。在這些事體之中，我們看出證據，證明耶穌的靈，日漸表現於社會之中，而祂的原

則，也日見爲人們所贊同。

在這提高人類生活的運動之中，如果有其他放射靈性感力的中心點，爲我們所不能溯源於歷史耶穌的，我們也用不着驚奇怪異。照着基督徒的信仰，如果耶穌實實在在爲無形之上帝所表現的凡人形狀，而一切的歷史，又爲上帝救贖感化實現的場所，我們就應當盼望，（現今已實現，）真理和能力的長江大河，固篋源於耶穌，方其浩瀚前進，其他同一目標之支川細流，前來匯合聲援，當然不厭。耶穌的靈力無尚，其證據不在稱呼祂主阿主阿的人數之多，乃是在乎祂所表示的極其高尚純潔的原則和理想，證明他們自己爲人們生活的主要勢力。

基督教理想的感化，繼長增高，信仰看出一種萌芽和一種朕兆，就是耶穌的原則，完全寓於個人的和社會的生活之中，於是形成歷史的目標和拯救的極點。並不是藉着一種突如其來的災變，（或許會有這事，有如初期基督徒所盼望的，）乃是藉着靈性征服的較緩而較妥的方法，耶穌的理想，會得着普遍的贊同，它也誠然是值得贊同的，而祂的靈，就會洋溢於宇宙，而居首位。二次降臨論所持有的真理，正是在此。二次降臨，又將發生甚麼關係，如何實現，容後申論。此處不過須說一句，無論如何，二次降臨，決不至廢弛一切在耶穌傳道所顯爲特色的屬靈原則，而竟取外表的強制和暴力；祇可用感動良心和內心的方法，方能達到最後勝利之境，這正是我們所已經研究的。

第六部 基督徒的生活

第二十一章 基督徒生活的性質

一 普通的特點

基督徒的生活，可用種種不同的說法來描述，這些說法，依着對於這生活的見解不同而互異。就着與上帝的關係說，這生活乃是一種孺慕的倚賴和信靠，篤信天父的饒恕和眷顧，這生活的本身，表現而為順服、崇拜、祈禱，而所得的結果為平安和盼望。就着與人們的關係說，它乃是一種生活，具有友愛的服務，為基督之國的進展而勤勞，以愛為出發點，而其結果，乃是喜樂。就着與惡勢力的關係說，它乃是一種生活，努力奮鬥，與罪惡繼續掙扎，作殊死戰，而漸臻勝過罪惡之境；所產生的結果，為變成像耶穌基督的品格，具有清潔、誠懇、謙卑和憐恤。

就以上所舉各方面說，基督徒的生活就是藉着漸得基督的靈，漸漸長成像基督的生活。

這種普通基督徒的生活觀，是與許多不同的事實相合無間的。造詣程度的深淺不同，生活的方式自異；除這種自然的異點姑置不論外，尚有種種具有永久性的異點。凡較為重要的種種宗教生活的方式，都發現於基督教中。有人取神秘的方式，神秘的虔誠就引着他縮小歷史的和具體的事實之重要性，而要尋求以直接的情感，與上帝交往。有人尚理智，而他宗教性的力量，大都趨向於了解上帝的性質，從自然界和歷史中追求上帝的目標，如何進行。又另有一班人，以行為測驗真正的宗教；而基督徒的生活，就用仿效基督的榜樣的說法來描述。這些異點，都是由於人的品格和稟賦，具有永久的差異，而在宗教上作不同的表現而已。基督教的信徒，既都是人類的苗裔，基

基督教自不能抹煞人性的異點，不過因勢利導，將這些異點，化以基督的精神罷了。

雖是如此，基督徒的經驗，仍是具有一種特性的。這是因為基督徒的生活，不拘直接地或間接地，都是由歷史的耶穌之感化所形成的。甚至神秘派的基督教所直接交往的上帝，仍以基督教歷史中之基督裏面的豐富，充飽無盡藏的內容，又仍為慈愛、恩典等名詞所描繪，而這些名詞，離開歷史的啓示，就無從表現其充分的意義。仍須藉着耶穌基督，神祕家纔被引導直達上帝之前，縱或他們自己以為是離開了耶穌基督，其實與祂仍然有密切的關係。宗教生活，取理智的和倫理的方式者，這點在他們中間，尤其是彰明較著的。他們所取的上帝觀，和行爲的理想，都是由耶穌人格所發出的感力而形成的；而所產生的虔誠品格，非受基督之感化不可。

在耶穌的宗教經驗之中，具有一種特點，祂將尋常以為彼此相衝突的兩種原素，調合起來，冶為一爐，就是：一方面為已經達到而又得着的意念所引起之靜穆安恬的生活，一方面為堅持着種種實現於將來的理想。從一方面的觀點看，耶穌藉着啓示上帝為經驗中的現實因素，將一種超前的平安生活，介紹於人類。從另一觀點看，為要傳佈神國為至善，祂又表明祂自己為極激烈的改革家。這兩方面，都參差不齊地表現於後繼基督徒的生活之中，而基督教的理想，就是藉着這兩方面的妙合無間而有以實現。為要了解基督徒生活的性質，所以必須先考慮其宗教方面，而後考慮其倫理方面。

二 宗教方面的基督徒生活

在宗教方面，基督徒的生活，乃是一種與上帝作靈交的生活。在這種生活之中，不特認定上帝為一切完善恩

賜的賜予者，抑且認定上帝自己就是至善，與祂同在而靈交，就予生活以無尚意義和喜樂。

與上帝靈交的定義，既是如此，務須與爲神靈所攝收的汎神觀念，分辨清楚。靈交是一種倫理的，靈性的名詞。它含着個人的團契，而其結果，並非將個人自覺的意識消滅，乃是將這意識有以發展。在基督徒的經驗之中，上帝被認識爲天父，爲靈友；宗教的理想，固然要達到無我之境，但無我的結果，乃是發現真我，這乃是達到有價值目標的必然結果。

這一點將歷史的耶穌所以在基督徒生活上佔着重要的地位，作清楚的解釋。藉着耶穌，我們纔能認識上帝，正如我們現在所認識的。在祂的生活和品格之中，我們看出差祂來的無形之父，作極其清楚的啓示。我們的上帝觀，是在這種印像的影響之下形成的。所以，一思及耶穌，就不得不聯帶着思及上帝。與我們相靈交的天父，並非未識之神，祂乃是我們主耶穌基督的上帝和父親。我們一將這聯想，擱置不問，我們的宗教生活，就會失却基督徒的特性。

但是這並不是說，我們在經驗中，與上帝沒有直接的關係，而我們對於上帝的知識，都是間接地藉着推論，由耶穌裏面的歷史啓示傳給我們的。一切真正宗教的生活，都認定上帝是現實的上帝。基督徒的生活所以與其他宗教生活不同者，祇是在乎他們對於所靈交之上帝的觀念，他們以上帝爲具人格，有道德的，將祂自己啓示於人的現實經驗之中，表彰而爲具有聖、智、仁、等品性之神，這些品性都充分闡明於耶穌裏面。

在這種以上帝爲具人格，有道德的上帝觀中，我們可以找出基督徒生活另一方面解釋，就是：它對於一切的生活都有宗教的衡量。因爲上帝是全世界的主宰，表現於一切生活之中，將祂的仁愛目標，貫通於人類的一切

歷史之中，而人類經驗的每一方面，都有與祂靈交之機會。這一點在我們與我們同人之間的關係裏面，尤其是真實的。因為一切的人們，都是我們天父的兒女，祂的目標，是要在他們中間，建設祂的國度，每一種幫助人，服事人的活動，同時就是促進祂的目標的活動，而這種活動所發生的結果，就是對於祂的團契，越發引起鮮明活潑的意識。宗教生活的理想，實現於基督教中，並不是藉着離開世界，俾世人將自己失喪於上帝裏面，乃是藉着將上帝同在和上帝目標的感覺，介紹進入一切的生活之中。這並不是將世界的意識，為上帝的意識所吞併，乃是將上帝的意識，變化了世界的意識。而欲達到這一着，非有信仰不可。

就基督教的意義說，可以為信仰下定義說，它是將自己交託「無形的而又靈活的上帝，就是那被啓示於基督的光榮品格之中，為人們救主的上帝。」信仰雖是有理智原素，認定上帝的品格，啓示於基督之中，但它並不僅是相信而已。信仰乃是一種意志的行動，存靠託之心，要將自己交託給上帝，然後表現而為順服。如此定義，信仰乃是根本的宗教價值，是拯救的必要條件，也是拯救的不二法門。

在基督徒的思想中所常常想到獻心於上帝的初步工夫，不過是基督徒生活進入較富之境的開端而已。信仰並不限於這種開端。反是，信仰在宗教生活之中，實是一種永久的原素。信仰不特是稱義的工具，也是成聖的法門。它乃是一切較高宗教德行的先導，而它與基督徒的關係極其密切，馴至使徒的話：「凡不出於信的，都是罪」（羅十四章23），可說照着字面，都是對的。

真信仰的測驗，乃是順服。離開順服，我們可以有信服，信服是指着在理智上的同意；但是離開順服，我們不能有信靠，信靠在宗教中是必要的。信靠乃是表現於行為上的信心。所以，將信仰與信服分清，可說得救的信仰，乃是

信靠，達到順服的地步。

就心理上說，宗教的信仰與一種態度相似，這態度不啻生活活動的原則，引着實實在在地接受一些根本的假定，而對於這些假定的本身，又不能作有理性的闡明。在科學中，信仰表明於接受一種概論為具有普遍性的定律之中，而這概論，又不過是宇宙理性之較大假定的一種應用。在倫理中，信仰表示於接受一種道德的秩序，將它自己證明而為責任心，而予宇宙全體以倫理的意義。在這兩種事體之中，我們看出感情的公準，都是提高而又崇尚理智的肯定，然後由它們的實際結果，證明這些肯定的準確。照這種定義的信仰，實表現於我們一切的生活之中；因為祇是藉着這樣的公準，我們方能領會無形的實在。

宗教的信仰，與其他信仰所以不同者，祇是在乎所信仰的對象，就是上帝；基督教的信仰，所以與其他的信仰不同者，祇是在乎它的上帝觀，是以上帝像基督的。就心理說，這三種之中的過程都是同樣的，而在實行中的證實方法，亦復相似。這種證實，在基督教的上帝觀中，究取何性質，並具何缺點，我們在他處已經討論，茲不復贅。

世人藉着信仰，與上帝靈交，表示於崇拜之中。所謂崇拜，是指着敬畏之靈，向上帝發揮於頌揚讚美之中，這乃是在祂裏面，看出祂為真、美、善、聖、智、仁、和生命的來源，而自然發生頌讚的結果。以上帝為父的概念，發生上帝與世人之間的關係，就這關係看來，基督教的崇拜，取祈禱的方式，就是個人的心靈，藉着應允的願望和篤信，向着上帝傾情吐意。

就着較大的定義說，祈禱不過是人與上帝靈交的別名，崇拜取這種方式，明明向着能發答覆的上帝，就是我們主耶穌基督的父，傾情吐意。祈禱含着頌揚、讚美、感謝、認罪、感動、和狹義的祈求。柯拉克博士說得好，「一切信心，

都傾瀉於祈禱之中，沒有甚麼真正與上帝敘談衷曲，不列在它的範圍之內。』普遍的人們，將祈禱與祈求，混為一談，乃是將祈禱的範圍縮小，使對於祈禱在基督徒生活中的真正意義和重要地位，存着不適當的概念。

雖然，祈求雖不是祈禱的全部，它卻是祈禱的正式的和必要的部分。個人和社會之中的基督徒生活，尚未臻完全之境，就不得不發生祈求的結果。我們固知我們自己在上帝的計劃之中，尚未達到應當達到的地步，而向上帝的真正晤談，自不能不想到這種事實。所以於頌讚感謝之餘，不得不繼以祈求，俾罪得赦免，試探得以勝過。而且，當我們尋求跟從基督，從事於天國工作的時候，我們覺得有千萬的障礙當前，往往似乎會使我們的努力徒勞無功。因此，自然的和誠懇的祈禱，必定常常包括祈求為一種原素，俾這些障礙得以掃除，而上帝的國得以降臨。

在祈求之中，所求的福分，何者是屬物質的，何者是屬靈性的，殊不易畫清其界綫。物質與靈性，結合密切，其起點與終點，究竟安在，殊難分辨清楚。甚至在靈界之中，我們也每每不能確定提倡上帝的仁愛目標，究取何種方法為最善。因此，每一祈求之中，都須附一但書：『不是成全我的意思，乃是要成全你的意思。』

可見基督徒祈禱的真正測驗，得之於所求的東西者較少，得之於祈禱所取的精神者較多。基督徒在一切的祈求之中，應當認定最後規定甚麼是最好的，不是在乎人，乃是在乎上帝。將我們的心門敞開，在上帝面前盡量傾吐，如兒女之對慈父，我們將所求的交託祂，何者最好最妥，任祂規定，固知『凡他所行的，都是好的。』

基督徒祈禱的終結語，『靠賴耶穌基督』的格式，其真正的意義，正是如此。我們到上帝的面前，靠着基督，或奉祂的名字，並非一若靠着祂，我們就得着一種權利，祂為我們開方便之門；亦非一若藉着祂，我們就得着祂的功德，上帝就礙着祂的情面；乃是因為藉着祂，我們就學着達到天父那裏的真法門，而我們就靠着祂的靈，以呈遞我

們一切的新禱。

在這些原則的光線之下，我們就可以討論新禱蒙應允的煩雜問題。就着我們所定的上帝與世人之間的關係着想，所求的上帝，作個人的答覆的可能性，乃是新禱的精粹。如果離開這一點，就沒有甚麼靈交可言，而崇拜也會化成美感的欣賞或倫理的熱忱而已。

但是這並不是說，我們的請求，能使上帝的目標有所更易。以新禱為一種工具去感動上帝行祂所不願行的，這種概念，是根據於一種神意與人意之關係的理論，這理論對於倫理和對於宗教，都已顯明為不滿意。新禱的真正概念，乃是：新禱開闢途徑，以分取上帝的福分，準備着接受恩賜的必要情形，俾恩賜順着這途徑而來。甚至在物質界裏，亦復如是，我們的新禱，雖未嘗使表明上帝在這界中所取的方法的種種定律，有所更易，我們所祈求的特別事體，因不能出乎這些範圍之外，然而新禱可使我們對於這事體的態度，發生改變，因此，亦可將這事體對於我們生活的意義，有所更易。新禱可以使我們所視為上帝的淡漠或疎遠，一變而為祂的慈愛目標的徵兆，因此，在我們的生活，感覺祂的同在，這乃是宗教的主要福分。那些以勝過試探或靈性的見識為新禱目標的，其結果尤其如此。新禱乃是求得自身應許的必要工具；因為祇是藉着感覺與個人的靈交，這正是新禱所提倡的，我們方能得着所請益的能力或知識。

凡祈求在我們自己的經驗中表現是實在的，在他人的經驗之中，定然也是實在的。如果我們的新禱，沒有甚麼別的結果，定然在我們自己的方面，可以發生改變我們自己態度的結果。我們不為他人工作，就不能誠實實地為他人祈禱，所以就有以應允我自己的祈禱，使徒保羅的情形，就是一種彰明較著的例子。然而將我們祈禱的

影響，限制於這種往復巡迴的行動，亦屬非是。上帝既爲萬靈之父，就有直接通達萬人之靈的途徑；基督徒爲他人的需要，存着信心與愛心，專誠祈禱，這樣的祈禱，在促進神國之靈性影響的繁複系統上，究竟佔着甚麼地位，我們還不甚明瞭。在這點上，耶穌的榜樣，是富有教訓的。祂明瞭天父向祂兒女所存的慈愛目標，沒有甚麼人，比祂還清楚；然而這種明瞭，仍不攔阻祂爲他們祈禱。如果我們存着耶穌的精神爲人們祈禱，我們就可知道我們的祈禱，決不是徒然的。

因爲與上帝靈交的生活，表現於信靠、順服和祈禱之中，基督徒的生活，具有孝順精神的特性。對於這種生活的描述，其最清楚的，莫過於兒女與父親的關係，並具有現實生活所欲提倡的種種品性。這些就是謙卑、信託、自由和平安。

第一，基督徒的生活，乃是謙卑。所謂謙卑，乃是指着一種性情，願意管束各人自私自利和自用自是，而達到柔順沖挹之境。這種性情，乃是受着一位較聰明、較良善者的薰陶而有以養成的。謙卑乃是可教而又願安承教的精神，謙卑乃是驕傲和自恃的反面。在基督徒的生活之中，它表現於樂意接受上帝的定命，無論何種厄運，無論何種痛苦，祇因信靠着差遣者的智慧和仁愛，都心悅誠服地逆來順受。

而同時基督徒的生活，乃是一種信託的生活。這是由於對於上帝在基督裏所啓示的仁愛目標，存着相當的認識。信託乃是孺子的精神，感覺他自己的倚賴和需要，認定他父親的愛心和能力，於是毅然進到他的面前，確知凡是合乎他的良善旨意的，決不致受白眼，遭吐棄。在宗教改革運動之中，路得所堅持的篤信論，正是這一方面的基督徒生活。

因着與揀選論混爲一談，篤信論的真正意義，往往晦而不明。其結果，乃是將人們的思想，由現今轉移到將來，而將注意力集中於最後的拯救。但是宗教篤信的主要目標，不是在將來，而是在現今。我們在實驗上有知識，而形或我們信託之根據的，乃是上帝現在的赦免和接受。然而因爲我們藉着基督而有現在靈交的上帝，同時，也是一切生活之主，我們的思想，不得不達到將來，而現在被接收、被赦免的意識，不知不覺地，進入最後拯救的盼望之中。

基督徒的生活，也是自由的生活。我們固知上帝爲我們的父，我們的成敗利鈍，生死禍福，都是操在祂的掌握之中，而所以束縛我們生活之自由和天真的種種障礙一概掃除。這一點不特是在輿論上或法律上的束縛是如此，（外表的規條，藉着權柄立的，）抑且在內部的壓迫，如恐懼，顧慮，亦復如是。在憂患痛苦之中，基督徒學着看出是上帝的使者，教他一些功課，是他在別的地方所得不到的，因此，這些並無力害他。死亡變成門戶，引入父的家裏，不過由此間進入彼間而已。罪惡失掉它的恐懼力量，藉着基督的十字架，他學着了解救贖之愛的力量，因着信，就可想見最後勝過邪惡，而上帝現今所賜他的赦免，不啻是先嘗這種得勝的滋味。

最後，基督徒的生活，乃是一種平安的生活。所謂平安，是指着將人的全部能力，完全屈服於一個宰制一切，包羅一切的目標之下，而得着內部的翕然諧和與悠然自得。認定一切都是操在上帝掌握之中，而我們自己乃是祂的兒女，就是將我們生活上的零亂，化爲諧和，將我們精神上的浮躁，變爲寧靜，這種藉着信靠上帝，在工作中安定，乃是基督徒奇妙的平安。

所以，在謙卑，信託，自由，和平安裏面，過爲上帝兒女的生活，乃是實現宗教方面之基督徒生活的理想。

三 倫理方面的基督徒生活

在倫理方面，基督徒生活，乃是友愛的服務之生活，以愛爲出發點，而得着喜樂的結果。將這種生活，詳細描述，乃是屬基督教倫理學的範圍，此處我們不過稍提其主要的特性而已。

基督徒生活，既爲愛的生活，其所取的主要性格，乃是社會的，而其在個人之中的性質，僅能用與他人所發生之關係的名詞以描述之。基督教的倫理理想，乃是一種生活，在這生活之中，每人藉着自信在社會中有特別的功用，提倡社會的福利，促進他人的快樂。這乃是家庭的理想，其中有一種共同的生活，藉着許多的分子而實現，以愛相維繫，彼此表同情，彼此相幫助。

基督徒生活所特有的愛，並非放縱的愛，僅由滿足現在的欲望，就心滿意足。它要實現較高尙的生活，就是基督所啓示的爲人之理想。無異神聖的愛，（它是從愛泉發生的，）它有先知的品性，藉着信心，而愛及尙未表現的對象。它並不尋找極容易的，或極舒服的，惟追求那些極其良善的。因此，如在必要的情形之下，絕對拒絕，毫不畏縮；甚至因這拒絕而被誤會，受毀謗，亦所不顧。

這種宗旨，規定基督徒服務所取的性格。基督徒的服務，並不是以自私自利爲立場的服務，其目的並不是要取得個人的功德。（如羅馬教施捨的概念。）它乃是表現與他人真正表同情，以他們的興趣爲興趣，以他們的憂樂爲憂樂。因此，它對於將普通的原則，作無差等的應用，殊難心滿意足，它乃要細心研究受幫助者的志趣和能耐，尋出他們所亟需的是甚麼，並應如何應付，方爲適當聰明。

爲他人的需要，設身處地，以謀應付，這種事體，非有犧牲不可。就基督教的意義說，犧牲並不僅是克制較低的旨趣和目標，爲要達到一種理想的目標，不得不暫付克己的代價。基督徒的犧牲，乃是甘心樂意接受誤會的結果，爲要達到一種目標，與儕輩相習成風的習尚和志趣相衝突，所以引起毀謗和羞辱，總是逆來順受。並不是忍受一切的愁苦，乃是忍受由從事於有基督的服務所引起的特別結果而發生的愁苦。基督選擇愛心的服務所經過的途徑，不得不引到十字架，照樣，基督徒亦須選擇。在真正的基督徒生活之中，總有各各他的事體；基督徒生活愈真，實踐犧牲的意義亦愈切。

在一種抵觸橫生的環境之中，努力實現有基督的理想，不得不發生衝突，故基督徒的生活，又是一種衝突的生活。不特在外面如此，在內部亦復如是。由外面抵抗的仇敵（如成見，謬解，毀謗，侮辱，社會的淡漠和怠慢，並各種積極的反對，）與內部的暗敵攜手，交相煎迫。驕傲和自恃的舊感覺，放縱私慾的舊習慣，好逸惡勞的自然習尚，隨波逐流的天生性情，阿曲偏私的習與性成；凡這種種，都與基督徒的精神相對抗，非兢兢業業，不住抵抗，不足稍殺其鋒。屢屢次次，基督徒感覺夠不上神聖理想的程度，不配代表他的恩主。因爲他常求上帝幫助，並求賜給他所需要力量，他總是感覺有赦免罪惡的需要。所以，悔改在經驗中，竟成爲一種永久的成分。

所謂悔改，不僅是指着爲罪憂愁，乃是實實在在脫離罪惡，轉向上帝，「從新追求，完全的順服。」悔改就是起信，悔改就是去惡遷善，歸向上帝。悔改在真正的宗教之中，也是一種主要的成分，無異信仰，在基督徒的生活中，佔着根本重要的地位。

繼續悔改的需要，並不僅是因着再犯同樣的罪。果如是，則最後勝利的盼望，就是絕無僅有。繼續悔改，乃是放

大眼光，擴大經驗所發生的結果。這事須在新環境的光線之下，對於舊理想，作一種繼續不輟的從新解釋。舊的本分，寓於新的關係之中。舊的原則，得着新的適應。基督徒愛的要求愈大，而犧牲的範圍亦愈擴充。所以舊日的戰爭，及取新的方式，須再接再厲，重新再戰。這乃是基督徒在長進上所遇的意外，也是進步生活所不可避免的事體。

進步在基督徒生活中的地位，我們已在他處討論過。我們已經明瞭，基督徒的理想，並不是一種一成不變的完全，乃是向着一種目標的發展。這種目標，乃是完全將自甘犧牲之愛的原則，實施於個人的生活和社會的組織。基督徒生活中的快樂，寓於一種意識之中，這意識在提倡這種崇高的目標上，自登有一部分。

所謂基督徒的喜樂，不僅指着在一切健全順利的活動上，感覺歡欣鼓舞；乃是指着努力於一種有價值的目標，從所發生的結果，得着較高尙的滿意。這乃是一種快愉，是從與神同工的意識中湧出的，在建設天國和拯救世人的事工上，與神同工，自有頭頭是道之樂。

所以，感覺上帝的同在，乃是宗教生活最上乘之造詣，充塞於倫理範圍之中，洋溢於倫理範圍之外，而臻光輝充實之境。奮鬥劬勞，犧牲失敗，在尋常所視為灰心喪志之資；而在具有基督徒快樂的慧眼看來，卻在在含着神聖的意義。藉着信心，基督徒有以預測他所奮鬥的勝利，他無異使徒們，在凡事之中，都是喜樂，因為他是向着最後的目標邁進，終有一日可以達到上帝在耶穌基督裏所準備的目的。

在這種基督徒生活觀的光線之下，以基督徒生活，為一種存儲慈心而信靠天父的生活，也為一種存兄弟之誼而服務人羣的生活，由此可以推知基督教會究取何種性質，究具何種功用。

四 作社會的表現之基督徒生活(教會)

基督徒的生活在宗教方面爲崇拜，在倫理方面爲服務，這兩方面的生活，都在教會之中作社會的表現。我們在另一處已經爲教會下着定義，表明教會的功用，乃是一種工具，用以傳達基督啓示和救贖工作，向着世界放射基督徒生活的光輝。此處祇要表明這種放射功用如何實踐的方法。

教會爲一種崇拜的團體，在與上帝靈交的事體上，作社會的表現，這乃是個人基督徒所具的特性。在基督徒的宗教性方面，表現而爲祈禱和頌讚，認定這種事實，可見基督徒不是離羣索處的個人，乃是一種社團中的分子，具有共同的需要，靈感和盼望。這種靈交也不限於生存的人們。藉着教會，個人得以進入一切先輩在基督徒生活所達到的關係之中；各時代、各地方的先知、師傅和聖徒，都使他們了解他們如何倚賴基督所啓示的上帝。藉着與那些經驗較深，眼光較到的人們相接近，無論是現今或是以往的個人的靈性生活，被提撕警覺，光大充實，而他的崇拜，也成爲較爲開明，較爲可取。

就着爲一種工作團體講，教會乃是一種會社，藉着這會社，個人服事他人的志趣，得以實行，以解決種種社會的問題。教會以無私和公義的力量，組織起來，爲的是要追求公共社會的目標。教會對於個人的倫理生活，爲宗教的威力，亦猶對於個人的宗教生活，爲崇拜的團體；申言之，教會爲一種工具，藉着這工具，將人所需要的靈力和眼光，施之於較廣大的生活，以資提高，而躋於尊榮之境。

無異人類一切的會社，基督的教會祇是藉着外表的組織，以實行它的理想的目標。在另一處，我們已經考慮

機關的基督教如何興起，也已注意論及這機關的種種禮節的和服務的理論。這種外表的形式，我們已經明瞭是自然而然的，是不可避免的，然而同時，它所產生的結果，又如何狹隘拘泥。我們已經明瞭，生動的和傳統的基督教之間的衝突，如何表示而為無形教會和有形教會的異點，也注意於這異點所引起的種種問題。這些問題，在羅馬教中，固然是切要的，它們在更正教中，藉着將宗教的和通俗的區別，掃除盡淨，尤形嚴重。如以一切生活為神聖的，每一種誠實的工作，都可成爲一種基督式的服務；教會真正功用的問題，就成爲繁難的。究竟教會應否包羅其他組織所執行的一切善工，抑或將它限於狹窄的範圍以內，如果是屬乎後一種的，它的特別功用，究竟安在？

以教會應屬前一種的答案，往往爲那些主張所謂機關的教會的人們所採取。他們要加增教會的功用，以教會不特是共同崇拜和宗教教育的中心，也是組織並指導社會中一切慈善事業的機關。誠然，將教會的範圍如此擴充，有許多地方是可實行的，也是應當行的。在許多大城市中，有許多偏僻之處，爲教會工作注意力所不及，尤應如此擴充。在國外有許多宣教場所，由國外宣教部所直接管理，有種種偉大的基督教活動，施行於教育的，社會的，醫藥的，甚至工業的種種事業，教會功用範圍，尤是充分的擴充。然而，這種範圍，無論擴充到何種程度，終不能將基督教的倫理活動，概括無餘，也不能超過其他種種自然的組織，如家庭，學校，國家，和這些組織所發生的種種代理機關。務須將教會的機關與教會的團體，分辨清楚；教會的機關，乃是要組織以從事公共崇拜，和宗教教育的；教會的團體，乃是男女所組合的會社，以努力於建設上帝的國度的。前者實行它的真正功用，不是要與在它自己的範圍之內的種種組織，處在對立的地位，乃是要將靈感給凡處在它的勢力範圍之下的男女，使他們應用基督的原則，實施祂的精神，在我們複雜的今代生活之中，應付種種不同的情形。

所以使崇拜在教會的理想之中，處永久崇高之地位者，其理由正在此。在崇拜之中，人的靈纔與上帝靈交；藉着這樣的靈交，在心靈上纔感覺恬靜安寧，資深逢源，勝過一切，超乎塵表，這乃是極有果效之生活的最上乘。

但是，如果崇拜是教會生活的中心點，必須有基督徒的崇拜；並不是藉着崇拜，僅使他自己的靈魂妙合於上帝之中，以達到自私的目標，乃是藉着崇拜，就與天父有親密的靈交，使祂的兒女們有服務的智慧和力量。教會應當爲一種所在，能使寂寞的人得着交誼，灰心的人得着新信仰和新盼望，心中煩悶的人得着對於本分的新鮮眼光，疲乏的人重新得力。教會應當爲一種所在，使那些單獨工作的人們得着合一於基督裏面的意識，每人的目標和主意，藉着與較大的團契相接觸，得收集思廣益之效。總之，教會應當既爲靈感的源頭，也爲團結的繩索，使其中一切分子，愛他人，也服事他人。

爲着這種靈感和合一的高尚工作，沒有甚麼其他的社會機關，可以代替基督教的教會。有許多的機關，以提倡理想的目標爲宗旨，有許多的組織，積極進行，以努力謀求人類的進步和改善。但是每一種都有其特別的範圍，都有其規定的限制；而在這限定的範圍之內，每一種纔得着它的力量。惟有教會，存在着以教導人們了解：他們的公共來源，爲上帝的兒女；他們的公共結局，爲神國的子民；他們公共的權利，在乎充基督的同工。教會的特別功用，乃是在乎宣傳基督的福音，爲一切人們所共需的信息。祇要它能夠忠心地，誠實地實踐它的功用，它在今代社會的組織之中，總有其特殊的地位，爲任何其他組織所不能代庖的。

因這原故，基督教會之中的分門別戶，形成嚴重的問題。它們不特在實際的工作上發生糜費和減少效率，這固然是很可惜的。它們尤其引起誤會和隔閡，有以攔阻教會實現其最高尚的而又極重要的功用；就是使教會不

能成爲一種中心點，使一切願意以基督的精神而服務的人們，可以萃精養神，藉着與上帝靈交，而獻身工作。

這種情形的挽救之方，並不在乎教會表面組織的任何變更，無論這些變更的本身是何等需要，乃是在乎對於基督爲人類所存的目標，有一種較清楚的真知灼見，對於基督的改變化力，有一種較深刻的經驗。種種表面異點，使我們感覺心搖目眩，莫知適從，在這些異點的根株上，總有一種理想上的差異。可見最後的糾正，所以促進有效率的合作者，必須找着於理想界內，而神學所探討的，正是在這理想界的範圍之內。等到一種時期，人們了解基督要世人所做的究竟是甚麼，而在他的服務之中的喜樂上，確有充分的經驗，並願付他所需要的犧牲之代價，然後（不到然後）教會合一的問題，就會有以解決。

第二十二章 基督徒生活的來源

討論基督徒生活的來源，必先分清何者是在上帝裏面的最後來源，何者是在經驗上的初步，何者是藉以產生這種經驗的外部工具。

一 神聖的來源（聖靈）

基督徒生活的最後來源，乃是上帝，上帝不特藉着祂的神佑，以準備着所以傳遞基督徒經驗的外部工具，而且藉着祂的靈，直接運行於人的心靈之上，因着信，就認識聖靈乃是上帝自己，也是人類生活一切善和真之來源。

就歷史說，聖靈論，乃是由以色列人承襲的。原來所謂聖靈，是指着上帝的力量，加在人們身上，使他們宜於擔任建設神國的特別工作，故聖靈被認為內蘊的生活，寓於世人的心靈之中。聖靈的徵兆，成為倫理的、屬靈的，而其存在的可信證據，乃是一種為上帝所接受的品格。這種聖靈觀，以聖靈為內蘊的神，在基督教中，更加發展，在保羅和約翰的著作中，尤其表明得清清楚楚。在此處，聖靈不啻神聖的感化，藉着這感化，肖基督的生活，就實現在人裏面。聖靈不啻工具，上帝藉着這工具，在外面，表彰於耶穌之中，在裏面，表現於祂的門徒的生活之內。因此，在新約中，將活的基督與聖靈，分辨清楚，殊感困難，這兩種名詞，相互錯綜地用着，不止一處，而上帝的靈，被描述即為基督的靈。

對於聖靈論在理論上的解釋，因着三位一體的概念不同而互異。有些人以聖靈為三位一體之神中的獨立

的一位，其自覺的意識，與耶穌的不同；又有些人，視聖靈的名詞，不過是上帝自己活動的別名，就是表現於人的意識裏面之活動。我們以前的討論，已經表明，任何嘗試，想從上帝這一方面，表明靈與道之間的異點，殊覺困難；我們也曾表示極其簡單的見解，乃是：視聖靈為一種名詞，表明上帝在人的心靈中的活動，與上帝在歷史中和人性裏的外部彰顯，截然不同。

就心理說來，認識上帝為基督徒生活的來源，乃是表示根本的宗教上倚靠之經驗。它與不配和不值的意識是相表裏的，這種意識，是從擴充的經驗和較深刻的眼光所發生出來的，也是人們中之出類拔萃者所具的特徵。這乃是一種事實：凡在基督徒生活上造詣愈深的人們之中，就愈感覺他們尚未達到他們所應達到的地位，這種感覺，並不是向着他們自己發表，乃是向着上帝發表，因為上帝在他們的意志上運行，使他們行禮所喜悅的事體。這種感覺，在藝術家和詩家的意識中可以找着類似的例子。甚至在我們人類的關係之中，我們往往覺得對於他人，尚未發表我們裏面的極其深刻、極其美妙的優點。為兒女不特是身體上的事體，也是精神上的事體；作後嗣乃是精神上倚靠的表示，用這種人倫的比擬，以表明世人與上帝之間的天倫關係，殊為恰當。

就哲學上說，聖靈的概念，既以聖靈為上帝在人裏面的內蘊生活，在要說明神旨與人意的關係上，殊感困難。如以人意是與神旨判然分離的，而人意自具獨立的個性，則聖靈乃被視為運行於人心的感化之一，而上帝與世人之間的關係，就用合作的說法來表示。如以上帝能發管理人意，則聖靈包括一切的感化，藉着聖靈，有以運用這種管理，以處理無論何性質的感化。將這些感化，加以描述和估量，然後聖靈究取何種性質的見解，可以發明清楚，而聖靈究具何種基督教的品性，亦可因以規定。

初民的概念，在非常的和變態的表現之中，都可以找着上帝格臨的證據，除這種膚淺的見解不計外，我們可以找着三種主要的見解，表明神聖的生活如何發生於世人的裏面。第一是神秘的見解，以爲這種生活，是由探索一切外表的接觸而發生，而存在於一種不可言傳的經驗之中，這種經驗，超乎一切普通經驗之上。第二是聖禮的見解，以爲聖靈的感化，由上帝所規定的外表物體而傳遞，而在人一方面，就自然發生功效；並以爲神聖的生活，是由履行種種舉動而表現，即或外表的證據缺乏時，依樣履行，仍可得着同樣的結果。第三是歷史的更正教之見解，以爲潛意識的感化，在神聖生活的發生上，無論處何地位，而其常態的發展，終非藉着福音感動人的理智和良心不可，神聖生活的明證，在乎這福音所提倡的肖基督之品格。在第三種見解的光線之下，我們纔能判斷所以提倡基督徒生活的外部感化，究有何種性質，並其何等效率，這一點正是神學所用「恩典的工具」之名詞以描述的。

二 歷史的恩器（恩典的工具）

所謂恩典的工具，神學用以表明一些外部的感化，藉着這些感化，上帝在基督裏的歷史啓示，得以施於人們的生活之中，以拯救他們。在更正教的概念中，這些感化，都包括於一種名詞之下，就是「福音」。所謂福音，是指着上帝在基督裏而施展救贖之愛的喜信，保存於聖經之中，爲生活的人們所宣講，表演於聖禮裏面，而逐漸證實於基督徒的經驗之中。這種概念的一貫性，有時因着將恩典的工具，分爲道與聖禮，一若代表兩種不同的原則，反被隱而不彰。然而在實際上，更正教祇知一種恩典的工具，就是道，或稱上帝在基督裏之愛的信息，而種種聖禮，不過是道的表現而已。

以道爲惟一的恩器，如此重視，卻並不是縮小道的概念。所謂道，不過表明我們在宗教中所論及的上帝，乃是一位具倫理而又有理性的神。如果上帝是我們的天父，我們是祂的兒女，那末，祂在今日所用的工具，將祂自己向我們啓示表明，必定具有道德的和屬靈的特性，以引動我們的良心和意志。這種事實，解釋何以更正教使聖經在恩器之中，處着重要的地位。

雖然，聖經在提倡基督徒的生活上，固有着重要的功用，但究其實，它不過是許多工具之一。福音乃是藉着這許多工具，纔傳給世人。在新約聖經尙未成書之前，福音爲最初使徒們所宣傳，表現爲個人的見證，雖至今日，福音仍然藉着這樣的工具傳播。這種個人的見證，表現於經驗之中，使福音在每一時代之人們的生活上，成爲極有效力的感化，而對於記在聖經中的真理，總是感覺其可信的能力。所以，所傳的道，與聖經中所載的道，後先輝映，互相發明，同爲恩器。

這一點解釋宣道在更正教的宗教崇拜之中，何以處着中心的地位。將宣道與主日崇拜中其他節目相提並論，往往視宣道爲人對人講。但是在實際上，崇拜的各部分，都應當使屬人的和屬神的打成一片；理想的宣道，應當提倡人神之間的接近，（崇拜就寓於這種接近之中），因不亞於祈禱與詩歌。藉着宣道，將由經驗中所體認之上帝的直接信息發揮，使上帝的真理，成爲活潑的、具體的、個人的。藉着宣道，引動理性和良心，使崇拜中其他種種舉動的意義，表明得清清楚楚，因此，對於上帝的格臨，尤感親切。如果沒有這種要素，一些表面的遵守禮節，都是迷信的、空虛的。最後，藉着宣道，直接針對人的意志，聽道的人們，就被引着將自己奉獻，這乃是最真正的崇拜。在這些方面之中，講道是人向人作個人的見證，這乃是宣傳福音之極有效率的工具。

可見傳道的工作，並不限於那些由教會機關所分派而特別從事於教會服務的人們。任何人從經驗中學着上帝的真理和慈愛，就被感動向他的鄰人發表他的知識，那就是真正的傳道者。更正教的理想，無異古時的摩西，乃是要一切的人民，都作先知，藉着由個人經驗領略上帝救贖之恩而得的權威，爲上帝作見證。

除書上所載的道，和人們所傳的道以外，基督教的各支派（公誼會除外）承認某種象徵的舉動，就是所謂聖禮，爲將上帝恩典分給世人的工具。這種概念在歷史上和實際上的重要，我們不得不爲它下定義，作解釋。

從廣義看，聖禮乃是基督教中所承認之虔誠的感覺，表現於外，而爲禮節上的種種舉動，這乃是一切宗教的常態。這種關係，在韋斯敏斯德的信經中，也被承認，以「聖禮」的名詞，表明舊約的種種禮節儀式，並以爲這些禮節儀式，在以色列人身上所發生的功用，也與新約的聖禮在基督教中所發生的無異。

就歷史的觀點看，具有聖禮性格之特別舉動，爲教會所奉行的，其來源乃是完全出於自然的，乃是由種種情形中所逐漸演進的。洗禮與猶太人的潔淨禮相平行，而施洗約翰的工作，尤爲直接的來源。聖餐用以紀念基督的死，以餅與酒爲普通食物的大宗，久爲初期基督徒所遵行，與家常便餐，同時並行。教會的機關，繼長增高，聖餐的簡單性，也逐漸消失，而得着一種教會的特性，於是形成。後來種種聖禮的演進情形，亦大抵如是。每一種聖禮，都是教會利用一種較早的風俗，而逐漸形成。

我們在另一處，已經討論聖禮觀在羅馬教中所取的形式。就羅馬教的意義說，所謂聖禮，是指着一種外表的舉動，由神甫代表基督舉行，這種舉動，乃是上帝所命定將神祕恩典分給世人的工具，任何其他的方法總是不行的。如此行，雙方面的條件，都有以履行了，然後自然發生功效，而接受神恩者，也不知不覺地在恩典上有分了。在時

間的歷程裏，這種概念最初混雜地應用於許多宗教的舉動之中，然後它的定義逐漸確定，而應用的範圍也逐漸規定。照現今的情形，羅馬教聖禮有七，就是洗禮、堅振禮、聖體聖餐禮、悔罪禮、婚禮、授職禮和臨終膏禮。藉着這些典禮，上帝的恩典，就可用以應付人類生活的重要時會和事體。它們在羅馬教的宗教生活中，處着中心的地位，甚至教會的教義之重心，都移至解釋它們的假定，描述它們活動的方法；而傳道的職務，就得着一種無雙的權威，因為執行分配這些恩典的事體，乃是他們所包辦的。以聖禮主義，描寫羅馬教的宗教觀，比較任何其他名詞爲尤恰當。法律的概念，在羅馬教義中，增長到優越的地位，聖體聖餐禮，不特具有對於人一方面的意義，也具着對於神一方面的意義。獻在祭壇上的麥素，經過神甫唸詞之後，就起了變化作用（化質論），羅馬教義，就認定這是基督重新獻祭於十字架上，因此，可以發生一種感應，有以感動上帝。如此，彌撒不特成爲羅馬教崇拜的中心點，也成爲實際管理懲戒之極其重要的方法，這種方法，稱爲贖罪制度。

更正教徒不特反對以彌撒爲獻祭的概念，抑且反對這概念所由發展的聖禮觀。他們使道在恩器之中，恢復其中心的地位；他們反對後來的聖禮觀，視之爲迷信，爲腐敗，而代以其他具有新鮮意義的聖禮。洗禮和聖餐禮，不復視爲具有一種與道不同的原則，也不過是傳福音分恩典的工具之一而已。這一點表現於更正教徒反對自然發生效效的理論之中，他們堅持着以信仰爲必要的條件，祇因着信，一切聖禮，就成爲得救的有效工具。

至於這些聖禮所發生的感化，究取何種性質，更正教徒自己也是言人人殊。薩文黎和瑞士的更正教徒，以爲聖禮具有象徵的和描繪的意義，而路得卻堅持着藉着這些聖禮，實實在在地分給恩典。喀爾文處中立的地位，但是他要將他的地位，加以說明，卻終歸失敗。

照着韋斯敏斯德信經上的定律，一種聖禮，乃是一種外表的舉動，爲上帝所設立，爲『恩典之約的號記和印信』，以『代表基督和祂的益處』，施之於信徒。在尋常的情形之下，固然是極其重要的，但在得救上，卻不是絕對重要的。如果沒有信心的人，雖奉行維謹，亦不能保證他們可以接受聖禮的益處。

在後來對於聖禮的解釋之中，仍取同樣的性質，不過有的人注意外表，有的人注意內部罷了，這一點在我們討論更正教較舊的聖經觀上，已經提及。他們以聖禮的定義，爲一種外表的舉動，爲基督所直接設立，其效力之大小，視是否忠心遵守祂的指導爲斷。然當着所描述的品性，視爲具有靈性意義的時候，其測驗就是屬內部的。聖禮的效力，乃是由聖禮的表徵，與所表徵事物之間的關係而測驗，根據這種內部的測驗，對於真理，就可以領會靈性的含義，由這種領會，就可以發生信仰。照樣，更正教的聖經觀，以聖經爲根據於內部的測驗而接受的書本，因着心靈領會其中所舉的真理，我們已經明瞭這種概念，如何與無謬論合而爲一，所謂無謬論，乃是策源於一種截然不同的權威觀。

以聖禮爲一種外表禮節的概念，其效力則由執行禮節的方法之對否而測驗，其最明白清楚的闡明例子，莫若浸禮觀，以浸入水內爲洗禮之正確的、必要的舉動。這乃是對於基督教存法律觀所遺留的紀念品，照着這觀念，耶穌被認爲新律法的立法者，而非新原則的啓示者。他們乃是一種代表的團體，恪遵個人對於上帝所應盡的責任，保守良心主張之權利的神聖；他們維護宗教自由的原則，在其他基督教的團體，都犯着忽略毛病的時候，不啻中流的砥柱。

與這種見解相對的，就持論說，聖禮的意義，不在乎它們策源的情形，乃在乎它們內部的性質，它們乃是用

以闡明福音所具真理的禮節，爲許多世紀以來之基督徒的習尚和經驗所視爲神聖的。因此，學者對於探討聖禮如何發起，如何執行，等問題的答案，在基督徒的信仰上，殊不能稍損其意義，而推翻其爲恩器的地位，亦猶學者研究聖經的書本，何書爲何人所著，並其所著的內容如何，等問題，並不足以減損聖經的權威，而推翻其應有的地位。所以，在洗禮之中，具有一種洗淨靈魂罪污的模型，這乃是個人向上帝奉獻的結果。受洗的事，總可以提醒救主耶穌的門徒，想到救主自己在實行祂的彌賽亞工作上，如何獻身，並可使他們步救主的後塵，也照樣奉獻。

照樣，在聖餐之中，也具有一種就靈餐於上帝的模型，藉着這靈糧，可以滋養人的高尚靈性生活。在所擘的餅和所斟的杯中，我們看出那生命的象徵，如何爲拯救世界而捨掉，藉着栩栩欲活的表演，表明引基督至各各他的愛心，使我們對於神的愛，有更深刻的了解，認識這樣的愛，在一切時代之中，擔負着人類的罪惡。因此，在神聖犧牲的象徵之中，與基督徒的同道，共同享受，我們就得着維繫我們合而爲一的繩索，是任何其他方法所不能供給的。我們於共享之餘，可以前進，存着較深的同情心，與從新的奉獻，從事於我們恩主所宣召的工作。

可見，解釋聖禮，並不是將它們化爲純粹的象徵。它們乃是工具，藉着這些工具，使靈性的感化，實實在在地傳給人們，而使世人與他的創造主之關係，更形真實密切。用這些工具在信仰和祈禱之中的人們，收了實效，他們所作的見證，明白清楚，絕難否認。在洗禮之中，許多男女，將他們自己，公開地奉獻於基督的工作，在聖餐之中，他們與許多同道，同餐共食，同心紀念基督的救贖之愛，從這些禮節之中，他們得着力量和靈感，得着安慰和平安，在基督教的文學之中，充滿着這樣的見證。

雖然，無論這些特別舉動，是何等精妙神聖，然而聖禮所以有真正的功用者，祇是在乎它們幫助我們在一

的生活之中，都感覺上帝的同在和能力，使我們活着行事的時候，都饒有靈性的意義。要實現基督教對於傳道的真正理想，並不是在乎將傳道的制度取消，乃是要將傳道的範圍擴大，以至人人傳道的事上有分，如要實現聖禮的理想，亦復如是。凡在教會中的洗禮和聖餐禮是實在的，在任何其他潔淨的和飲食的事上，也是實在的。真正的基督教聖禮，乃是人生的本身；每一種行爲，都照着基督的精神履行，乃是內部藉着基督接受神恩的表徵。

三 經驗中的初步

基督徒的生活，究在何時開始，在理論上，這問題殊形複雜，因為在這種意識來源的本身上，就叢着種種困難。然而，在實行上，它卻是簡單的。基督徒的生活，開始於悔改和信仰表現之初，這乃是這種生活所具的特性。辨別是非之心，是必要的。對於基督所啓示的上帝，必有相當的認識。但是，一到這種認識在意識之中，結出果子，擇善去惡，棄自私的生活，而取無私的生活，然後基督徒的生活，即行開始。這種藉着悔改和起信，由自私轉變到服務，在神學中，就稱爲『歸正』。

就歷史說，對於歸正的意義和性質，有兩種不同的概念。第一，歸正在宗教的經驗上，形成一種清楚的轉機，將以往生活的習尚和傾向，作急切的改變。它出現於生活之中，比較遲暮，須經過感覺脫離罪惡若干時之後，方能表現。照着這種見解，在奮興會中，和學道班上，都有屢見迭出的見證，表明這種方式；甚至對於自來受着基督教之感化，自幼就從家庭和教會中之宗教助益的人們，都盼望他們發生類似的情形。

另一種見解卻主張：基督徒的生活，是人的自然經驗，可以而且應當由有意識的經驗開始。既如此，一個人記

憶他第一次離開罪惡，歸向上帝，究在甚麼時候，就殊可以不必。基督徒生活開始的真正證據，乃是在乎人的品格。對於現今種種是非善惡，究應如何選擇，也是在乎他對於倚靠上帝和樂意服務，確有繼長增高的經驗。

誠然，在那些處在罪惡的積習之下，放僻邪侈，無所不爲的人們，一種突然的改變，有時不啻一種革命，固然是必要的；然而用生長的方法，以描述常態的基督徒生活，卻比較準確些。否認這一點，就不啻是完全忽略社會的影響，在產生品格上，突佔何種地位，也抹煞前輩多代的基督徒生活之感化。在養成男女基督徒人品的影響之中，家庭所處的地位，固不亞於教會；家庭和教會，履行其最重要的功用，在乎從起初，就引着兒童歸主，訓練他們以從事於主的服務。這種真理，爲教會所承認，表現於嬰兒的洗禮之中。

從更正教的原則看，嬰兒洗禮，所以具有可行的理由，祇在承認父母在養成他們兒女的品格上，所佔有的重要地位。這種聖禮的信仰，具有靈性意義的，乃是父母的信仰。在奉獻他們的兒女受洗的時候，父母將他們奉獻，歸於基督，就着他們的能力所及，應許用全副感化力以化育他們，既用教育，也以身作則，以陶冶而又發展他們兒女們的基督徒生活。離開這種有意識的奉獻，嬰兒洗禮，不過是一種魔術式的禮節，不特是迷信的，而且是危險的，因爲靠着一種表面的舉動，就自然發生功效，以代替那些確定的和有意識的感化力，乃是緣木而求魚，——照着我們的定義，基督徒的生活，祇能藉着這些有意識的感化力發生。取這種方式的聖禮，或許是，也往往真正是基督敎的障礙；浸禮宗反對嬰兒洗禮的理由，就是在此。然而，承認基督徒生活的社會方面，嬰兒洗禮，具有一種積極的意義。證明其靈性的價值，寓於促進父母的責任心中，這一點固極彰明較著，殊難漠視。並非這種舉動的本身有甚麼危險，其危險乃是在乎對於它的效力，存着一種迷信的觀念；實則任何方式的聖禮之中，都有這種危險潛伏着。

常態的基督徒生活，最好用生長的說法描述，這固然是不錯的，然而卻不能因着這一點，遽謂沒有轉機存在的餘地。環境或許準備選擇的道路，卻不能取消選擇的本身。有如我們其他方面的發展，是藉着志意多方的繼續運用，應付新的情形，就引起新的決志，基督徒生活的發展，亦復如是。並不是說，歸正在基督徒的生活上沒有地位，乃是說，它的地位之重要性，並不限於一種單個的選擇。真正的生活，乃是一種繼續向上的生活，由低下而轉為高尚，由罪惡而轉向上帝。在洗禮中所採取的初步奉獻，繼續上進，每當較深的眼光，更加看清基督徒的服務應有甚麼需要，基督徒的犧牲，應付何種代價，這種奉獻，亦因之進步。所以，就真正的意義說來，正如我們論及悔改和信仰所說的，可說歸正進入基督徒的生活之中，也是一種常存的要素。

自然這並不是指着一切的決志，都是同等重要的。有的時候，決志是必要的，當我們瞻顧我們來日方長的前途，選擇長久行動的途徑，在這時候，決志就是以影響我們整個的將來。成冠時期臨到的時候，這種對付將來的嚴重衡量，乃是自然的，而在這種衡量所引起的選擇之中，宗教的動機，殊佔重要的地位。照着輓近所研究的結果，有意識的決志歸正之經驗，尋常大都是在成冠的時期，這種事實，就足以證明以上一點為不虛誣。成冠的時期，乃是由兒童時期進入成年的時期，在這過程中，更動和適應，乃是自然而然的。這種更動和適應的影響，也表現於宗教的範圍之中。

對於基督徒生活的初步，存着這種概念，於宣教活動的動機上，殊有重要的關係。我們引着其他信仰的人們歸向基督，並非使完全的死人得着生命。對於上帝的見證，因比比皆是，各處的人們，同具是非之心，同有善惡之間的選擇。同有自私自利和自甘犧牲之間的取捨，不過表現這些的方式不同而已。引人歸主，乃是引人得着上帝的

較高啓示，這啓示是由基督傳給我們的，我們乃是幫助他們進入一種較完善、較真實的生活，他們的長久既往，乃是這種生活的準備時期；不過沒有這種幫助，他們總是不能達到罷了。這種有意識的進入上帝的目標之中，超越糊塗崇拜之境，乃是建設神國的必要條件，因此，也是享受上帝藉着基督分給一切人們的恩惠和福樂之必要條件。

第二十三章 基督徒生活的歸宿

我們在解釋基督徒生活之開端所遇着的種種困難，一到我們要探討其歸宿的時候，就更加嚴重化。這種困難，一方面是因為預測將來，感覺困難，一方面是由於我們對於將來生活的種種特殊狀況，無法曉得。在探討將來的概念之中，信仰被壓迫，不得不放棄一種想要為來生下準確定義的企圖，而又不得不用畫圖的和象徵的說法，此處較其他任何處為尤甚。

不過，因為盼望進入基督徒的生活之中，為一種必要的原素，為着盼望的目標，下着某種定義，卻未始不是可能的。這些目標，與實現基督教在個人方面和社會方面的理想，殊有密切關係。無論為個人，為社會，盼望不得超越今生，而盼望的最後滿足，不得不實現於死後的生活之中。那末，我們勢必討論（一）基督教對於個人完全的盼望；（二）基督教對於歷史的眼光；（三）基督教對於最後歸宿的見解。

一 基督教對於個人完全的見解

就個人說，基督徒生活的歸宿，可用一個名詞描述，就是「像基督」。所爭辯的問題，乃是在乎實現這種理想，究在何時，並處何境；換言之，個人完全，是否今生可以達到，抑或必須俟諸來生。那些採取第一種見解的人們，就稱為完全主義者。

「完全」的字樣，有時用以表明另一種意義。照着雷奇爾的見解，完全不過一種名詞，用以描述躋於基督教

理想的品質之境，這些品質，在個人裏面的分量，無論是何等缺而不完。所以，照着雷奇爾所用名詞的意義說，一人的生活，具有信仰、謙卑、忍耐、忠實等品質，就算是達到完全之境；因為他的生活，是與上帝有正當關係的，無論他自覺有時照着他自己的標準，尚感不逮。照這定義，基督徒的完全，不過是真正基督徒生活所具特性的別名，而任何人都都有達到的可能。羅馬教的雙重標準論，以為完全的可能性，是限於那些獻身於修道生活的人們，與立氏的完全觀適相反。

然而現在所論的，完全的名詞，是取較為通常的意義，表明基督教理想的完全實現，而所要決定的問題，乃是這種理想的實現，在今生是否可能。那些主張正面的答案者，一方面，以特別的聖經章節為根據，其中指明基督徒已經達到完全的地步；一方面，以普通的理由為根據，以為如果基督所啓示的理想，是一種真正屬人性的理想，一定可以在他人的生活上實現，無異實現於基督自己的生活之中。持反對論調者所舉的理由，一方面是理論的，一方面是實際的。照着理論上的理由，就是在完全觀念與由有限性而來的缺點之間，含着內部的衝突。照着實際上的理由，是以實際經驗為根據，表明除基督以外，沒有甚麼個人能設備用完全的名詞。

反對個人完全的可能性，其在理論上的理由，也有心理上的根據，在一種發展的生活上，不完全和有缺憾的經驗，乃是自然的特性。經驗表明，我們發現更上一層的不完全的時候，方能有以繼續增高；人們中極優秀的分子和使徒們，都用靈感之深的說法，而不用造詣之高的說法，以描述他們的生活。研究人的社會性，尤足以證實這種不完全的感覺。照着所明瞭的，沒有甚麼孑然孤立的人格，人必藉着與他人所發生的關係，方能實現他的自我。如果這一點是實在的，那末，產生完全個人的必要條件，乃是一種完全的社會，在短促的人生之中，欲求這點實現，誠

不啻緣木而求魚。

從此可知，如果這種完全觀是實在的，我們也可照樣否認基督和祂門徒的完全。祂也有缺憾的經驗，因為在發展的生活之中，缺憾是免不了的，祂也處處為不完全的社會環境所掣肘。如果我們毫不猶豫地稱祂為完全的，必是因着完全的名詞，含着一種意義，與我們所已討論的，截然不同；就是在個人所稟賦和環境所具有種種限制的範圍之內，而仍然完全實踐信靠、順服、和自甘犧牲的理想，人的真正生活，就寓於這種追求之中。我們相信這種實踐，可尋見於耶穌的生活之中，因為這一點，我們乃稱祂為完全的。

可見我們現在所用的完全之名詞，是指着在生活的每一新的情形之下，將自己完全屈服於上帝，有如耶穌經驗中所表現的特性。我們是否能發達到完全之境的問題，乃是在我們個人所稟賦和環境所具有的種種限制之下，我們是否能達到實現於耶穌裏面的信靠、順服、和自甘犧牲。對於這問題，作反面的答覆，就會在耶穌與其他人們之間，形成一條鴻溝，這條鴻溝，不特使祂真純的人性，陷於危境，抑且使祂所以捨命的目標，不能完成。

但是，我們雖不願附和反對完全主義者，在理論上，否認有人在今生達到完全之境的可能性，我們卻要承認經驗的事實，證明與他們所爭辯之點相符合，就是：這種完全，在今生是達不到的。持完全論調者所引據的聖經章節，不是表明神秘的見解，以為想着將來的永遠實際，一切至輕至暫的，都會如煙雲過眼，去不復念，就是指着勝過明知故犯的罪惡，這乃是常態基督徒經驗的特色。完全論者所謂基督徒的完全，乃是指着勝過種種顯而易見的罪惡。但是上帝所以使我們得自由者，不特使我們脫離這些罪惡，也使我们脫離更深的自私束縛；而這種勝利，祇能逐漸實現，並須經過許多失敗，方能達到。那些似乎在基督徒生活中造詣極高的人們，都極其感覺到他們自己

的不配和不完全。他們說，所要實踐的理想，不單是在今生的，也是在較完美之來生的。所以，個人完全的盼望，是與永生的信仰相發明的。

二 基督教對於歷史的眼光

我們進而討論社會理想的時候，我們又會碰着討論個人完全之理想所遇着的問題，不過表現的規模較大些而已。這兩個，不過是一個問題的兩方面，基督教對於個人的盼望，與對於社會的希望，是有密切關係的，而個人理想的實現，視以貢獻於他人的福樂，代替專愛自己的程度如何為轉移。所以，完全的社會觀，在基督教所盼望的目標中，不得不被列入。這種觀念，表示而為神國觀。

我們在另一處，已經討論神國的概念，也看出在耶穌的教訓之中，它具有現今的和將來的二義。在第一義中，它指着神聖的生活，實在表現於基督教的團體之中；在第二義中，它表明基督的原則，完全實現於整個的社會之中，這乃是基督教盼望的最後目標。我們現今所討論的，僅取第二義問題，乃是：我們是能否盼望今生有這樣的實現，抑或必須俟諸來生。換言之，這就是基督教之歷史觀的問題。

在我們對於這問題作有思想的答案之前，須先考慮所謂使社會完全基督化，究取其什麼意義。第一，它與傳福音給一切的人類是有關係的；而這一點，不僅取膚淺的意義，僅僅使一切的人們，都得着關於歷史的耶穌之知識，但是也取更深刻的意義，使他們實踐自甘犧牲之愛的理想，就是基督自己躬行實踐的理想。它要將人們實在變化過來，由自私而無私，由淡漠而相愛。它也要改變國家的生活，表現於以和平代戰爭，以國際間的友愛與同情代

競爭和野心。它也需要照着基督的原則，將社會完全改組；而且，要以基督自己生活中所表現的同情和服務心，將各方面的社會生活，如經濟、教育、文藝、美術等，加以改造。最後，它需要改善物質的環境，以免除可以避免的愚與惡。凡此種種，在最低的限度，（自然還有其他爲我們所不能表明的）都與基督的國降臨在地是有密切關係的。基督徒的努力，必須引導轉移到實現這種社會目標上面。

但是這種實現，在我們現今的種種生活情形之下，是否可能？此處我們碰着同樣對立的論調，一如我們在討論個人理想時候所碰着的。在一方面，我們看見以基督的原則應用於社會的問題上，確具實際上的進步，不曾提醒我們對於基督的信仰，相信基督所以捨命的使命，終有勝利的一日。在另一方面，我們又看出在達到最上一乘的上面，仍有深刻的缺點和不完全，使我們不得不承認基督教之原則的每一種勝利，似乎又引起自私和壓迫之勢力，作新鮮的、較深的表現，令人不禁有道高一尺、魔高一丈之感。如果兩千年的努力，所成就的不過爾爾，兩萬年以後，究將達到何種不同之境，又誰敢保證？

所以，很自然的，我們解釋社會的理想，仍不出乎兩種同樣的觀點，正如我們討論個人理想的時候所考慮的。在一方面，有些人毫不遲疑地放棄善在這世界之內竟有一種最後勝利的盼望，並以實現上帝的國，完全屬諸來世。在另一方面，另有一班人，卻相信基督教的社會理想，是在今生今世可以實現的，而視來世的基督教，對於拯救現今世界表示失望的，爲不啻放棄耶穌的原則，也是對於耶穌所啓示的上帝缺乏信仰的證據。這種『社會的完全主義』與上文所述的個人完全主義，是相類似的，固是顯而易見。

這兩種不同的觀點，在解釋基督第二次降臨上，尤其表示得鮮明，神學以道義發表基督教對於歷史結局

的見解。照着第一種見解，第二次降臨，表示上帝放棄以前對付世人所用的方法，而採取另一種方法。它乃是大災難，使歷史閉幕。使天上的完全生活閉幕。照着第二種見解，第二次降臨，不過是將基督的原則，在世間得着漸進的勝利，發表而爲繪聲繪影的形式，這乃是社會完全基督化所產生的最後結果。

如果我們以上所採取的原則是對的，那天，似乎兩種解決之中，沒有一種能單獨代表基督教的盼望，而到恰當的地步。爲要反對那些以基督教的社會理想，不能在現今的種種情形之下實現，而將神國的盼望，安置於將現實生活的種種情形加以劇烈的改變，有人主張說，我們爲着將來的盼望，不在介紹任何新的方法，而在將現有自甘犧牲之愛的原則，繼續不輟地應用於種種社會問題之上，藉着這原則，使我現今的生活，達到高尚優美的地步。然而同時，務須承認，照着經驗，將基督教的理想，實施於社會之中，其實現的程度，幾乎個人的造詣之上，而又完全不爲今生種種缺點所圍籠，則誠難作如此僥倖之想。許多世代都在不完全和遺失敗的情形之下過去了，這乃是不能否認的事實；如果沒有其他的理由，用以維持來世的理想，僅有這一樁事實，就算夠了。神國不是屬乎一個世代，乃是屬乎整個人類的；那些在既往劬勞受苦的人們，艱苦締造，使我們得以躋於較高尙的生活之境，必定在享受最後的結果上有分。

既如是，就不用不着相信任何一代可以看見基督教的理想達到完全實現的地步。以這世界爲最後的所在，殊無可資證明的事實。科學告訴我們，因爲地球是由前在的原素形成的，所以它仍然會化成這些原素。可見基督教的理想，作最後的實現，並不在今世，乃是在無形的世界，今生不過是一段受學校訓練的時期。信仰究竟如何認識這種最後的實現，請最後加以考慮。

三 基督教的最後歸宿觀

基督教關於來生的信仰，其主要的內容，可一言以蔽之：來生乃是完全之境達到實現的地步，在個人和社會裏面，將孺慕信靠和友愛服務的理想，充分實現，而現今的經驗，不過是這種實現的先河而已。這種信仰，取何性質，具何理由，並我們對於來生生活情形的知識，有何限制，我們在另一處，已經論及。此處僅須提一句：今生與來生之間的關係，究應如何認識。

就歷史說，我們發現兩種不同的來生觀，根據於兩種不同的完全觀，就是我們在上文所討論的。第一種，以今生與來生截然不同。死亡被視為將人介紹於完全的新境，在這境中，支配今生思想和行爲的種種原則，不復存在，而今生在知識上和品格上的種種缺點，亦忽然超過。照着第二種，死亡並不發生這種忽然的變動。所謂來生，不過是今生的繼續和完成，而種種支配今生的原則，亦復大致不變。

第一種概念的例子，可得之於更正教的死時立即成聖論中。照着韋斯敏斯德的聖條，信徒在死時立即『在聖潔中成爲完全，被接受升入極高的天堂，他們在那裏的榮光中看見上帝的聖容，等候他們的身體，完全得贖。』這種見解所具的真理，乃是不必等到末日，就可充分享受與上帝靈交之樂，但是這種完全靈交，須到死時，纔可立即享受。這種理論的困難，乃是生長和進步的種種概念，在我們今生的經驗上，佔着重大的地位，而這理論，爲這些概念卻不稍留餘地；而且這理論列來生的整個問題，完全是出於個人的觀點，殊不知在來生，固無異在今生，個人的充分結果和享受，須依基督的理想亦實現於他人之中爲轉移。

第二種觀念的例子，乃是羅馬敎的煉獄論。照着這種見解，死後的生活，不過是今生訓練過程的延長而已。爲着個人，須有一進步的潔淨罪污，這種手續，仍然不外悔罪贖罪，就是羅馬敎今生救贖觀的特色。就教會大體而論，死後生活，仍爲今生的利他生活和服務生活之擴充，這乃是基督敎極高理想在今生的實現。這種羅馬敎信仰的理論，雖是難免迷信之謂，但其中所具強有力的理由，乃在它給來生觀以實在性和自然性，以來生爲今生的理想和標準之擴充。如果來生在更正敎徒的思想中，亦有相當的地位，顯然的，更正敎的神學，亦須照樣使種種進步觀和服務觀，凡在基督徒今生的生活上佔着重要地位的，擴充到來生。

我們必須視來生爲一種進步的生活，一方面是因爲探討這種生活的人們，尙未達到完全成熟之境；一方面是因爲我們有限生活之理想的本身，是與進步有關係的。我們所求的完全，並不是停止生長的完全，乃是一種具有發展特性的完全，由這完全，一切有礙的、變態的事體，悉行撤除；在這完全之中，所包羅的每種新的機會和每種新的眼光，都有直接的反應。

照樣，我們必須視來生爲一種服務的生活，一方面是因爲我們所指的造詣不同，而所具的能力亦各異，故必繼以服務的生活，以期同躋於平等之境；一方面是因爲基督敎理想的本身，具有服務到底的性格。來生不僅是一種消極的理想，也是一種積極的理想，而這種積極的生活，爲基督徒着想，其必取服務的方式。上帝要我們在來生做甚麼工作，我們或許不知道；但是須知在一種仍然包羅痛苦、愚昧、和需要的宇宙之中，我們自然不當袖手旁觀。世界的服務，仍未完全，故仍有痛苦的可能。如果我們以爲上帝存着同情心，進入人類的憂患和痛苦之中，就沒有甚麼理由，可以疑惑那些與祂同工的人們，在天上的生活之中，仍以上帝的心爲心，與在需要之中的人類表

同情。如果痛苦在今生有靈性的功用，在來生也可發生同樣的功用。我們在天堂所尋獲的福樂，並不是在停止痛苦，乃是以由完全眼光和完全信靠而得的平安，將痛苦改變。

所以，來生與今生的異點，不必在將我們所知道的情形，猝然改變，乃是在將今生極其高尚優美的生活，擴充延長，而達到成熟之境。爲着個人，天堂不會是一種生活，以上帝的心爲心，而與祂同工，正如耶穌在世的生活中所表現的；爲着社會，天堂不會是將這種與上帝同工的意識，擴而充之，以致這意識將社會中一切的關係變化，成爲榮美。藉着基督，到面對面的時候，我們認識父，敬愛父，無異基督，然後基督徒生活的目標，就會達到；在可能的範圍之內，論及其有無盡藏進步之可能性的個人生活和社會生活，所可斷言者，僅此而已。這種社會的歸宿，乃是長遠悠久的神聖事體，就是保羅在哥林多人前書十五章二十八節所論的，到那時，基督完成祂的中保工作，將祂的權柄，交給天父，叫上帝在萬物之上，爲萬有之主。

索 引

I N D E X

注意：開始的數目字，是指索引的號碼，字後的數目字是指頁數。

一 畫

1. 一神教, monotheism, 見 20 頁。
2. 一統, unity, 人類的一統性, 177, 179, 教會的一統, 43。
3. 一貫性, unity, 91; 上帝的一貫性, 43。

二 畫

4. 二元論, dualism, 122, 131, 150, 152, 161, 180, 203—205, 266。
5. 人的根柢, origin of man, 理論, 178...; 科學的見解, 178...; 個人的根柢, 178...
6. 人格, person, personality, 115, 69, 90; 人格是社會的概念, 140。
7. 卜萊奇沃特, Bridgewater, 98。

三 畫

8. 三位一貫, tri-unity, 113。
9. 三位一體, trinity, 10, 46, 52, 56, 60, 66, 72, 78, 105—120, 239; 定義, 105; 在神學系統中所處的地位, 72; 來源, 105, 106...; 策源於新約, 106; 三一論發展的步驟, 107; 實驗的根據, 65, 111, 115, 116...; 神祕的探討, 108, 109...; 思辨的三一論, 111...; 黑格爾的見解, 109, 本體的三一論, 120; 上帝的豐富充實之生命的別名, 115; 經驗的解釋, 115—116...。
10. 三位一體的方法, trinitarian method 57。
11. 三重的分別, trichotomy, 180,*
12. 三重自我的表現, threefold self-manifestation, 105...。
13. 大馬色的約翰, John of Damascus, 129。
14. 大衛, David, 225, 266。
15. 千禧年, millennium, 135, 136...。

16. 千禧年主義, chiliasm, 136...; 定義, 135; 來源, 136。
17. 千禧年前派, pre-millenarianism, 135, 136, 137...。
18. 上帝, 神, God, 17, 18, 59...; 定義, 18; 在宗教和哲學中所取的意義, 59; 希伯來人的觀念, 61—62; 希臘人的觀念, 62...; 教義神學中的上帝觀, 65—69; 其究竟性的體質, 66...—228; 爲武斷的意志, 66...; 爲不變的定律, 67; 路爾文的二元主義, 67; 喀爾文主義的上帝觀, 67...; 近代神學中的上帝觀, 69...; 基督教的上帝觀之定義, 73; 耶穌在基督教的上帝觀中所處的地位, 64...; 基督教上帝觀的一貫, 89—92; 上帝的實有, 108; 上帝的品性, 74...; 上帝的經驗, 77; 上帝的一貫性, 78; 對於上帝人格觀的錯誤, 87; 雷奇爾對於上帝人格的見解, 90; 腓勒底拉對於上帝人格的見解, 90; 上帝是靈, 76...; 上帝是生命, 77; 上帝的聖潔, 79...; 上帝的正直或信實, 80; 上帝的公理或正義, 80; 上帝的慈愛, 81...; 上帝的惱怒, 82; 上帝的情感, 79; 上帝爲天父, 73, 74; 上帝的智慧, 83...; 129; 全知與智慧不同, 83; 上帝的榮耀, 84, 139; 上帝的福樂, 84; 上帝的究竟性, 85; 與人格觀相合, 90...; 上帝的無所不在(全在), 85; 上帝的無所不知(全知), 86...; 上帝的無所不能(全能), 86, 87...; 永存性, 85, 91; 無邊性, 85, 91; 不變性, 91; 無量性, 85, 88; 不可思議性, 85, 88; 上帝實有的論證, 93...; 這些論證的真正意義, 94; 這些論證的不合, 94; 以權威證明上帝觀, 95; 這證據的不合, 95, 96; 經驗中的根據, 96...; 上帝對於宇宙的關係, 156—173; 超越性, 77, 125, 126, 127, 148, 170, 226; 內蘊性, 122, 127, 148,

- 170; 上帝的目標, 133...; 上帝的統治, 67,133; 神命, 133.
19. 上帝之道, word of God, 126,228,233,239; 定義, 49,50; 道爲利器, 285--296.
20. 上帝的超越性, transcendence of God, 125,126,127,170,226,...
21. 上帝的智慧, wisdom of God, 83...; 與全知不同, 83,84; 較舊神學所談, 83; 藉基督而了解, 83,84; 基督徒的經驗, 84.
22. 上帝的靈, spirit of God, 24,126,237; 以色列人宗教中的聖靈, 293...; 保羅的見解, 293; 約翰的見解, 293; 神學中的見解, 293, 294; 心理上的根據, 284...; 哲學的概念, 294...; 爲三一論的名詞, 114--115, 116,293--294.

四 書

23. 不可知論, agnosticism, 13.
24. 不可思議性, incomprehensibility, 85, 88.
25. 不朽性, incorruption, 227.
26. 不信, unbelief, 197.
27. 不變性, immutability, 95--96..., 91.
28. 比擬, analogy, 109, 111, 112; 奧古士丁的心理比擬, 111--112; 柯拉克的比擬, 112; 奧古士丁的社會比擬, 113, 114; 其耳貝因的比擬, 113, 114.
29. 天父的觀念, fatherhood of God, 74, 148.
30. 天使, angels, 126, 127, 146.
31. 天特會議, Council of Trent, 10.
32. 升天, ascension, 273.
33. 巴魯基, Basil, 107.
34. 孔教, Confucianism, 21, 22.
35. 心理的分析方法, psychological method, 57.
36. 心理學爲神學的來源, psychology as source of theology, 11.
37. 心術的墮落, depravity, 205, 208; 歷史的理論, 207....
38. 幻影主義, docetism, 255.
39. 公眾的公義, public justice, 268.
40. 公義, justice, 67, 214, 216.
41. 公誼會, Friends, 297.

42. 日内瓦, Geneva, 139.
43. 日爾曼人的刑法, Germanic criminal law, 229.
44. 內蘊性, immanence, 122, 127, 148, 170; 內蘊理論的困難, 84, 85....
45. 化身, incarnation, 60, 106, 177, 238, 259, 260; 實驗的根據, 65; 化身論成爲神說, 66; 廣義的化身觀, 238, 239....
46. 化質論, transubstantiation, 156.
47. 中保, mediation, 43..., 233..., 261....
48. 中間的境地, intermediate state, 189.
49. 互通論, Circumincessio, 110.

五 書

50. 代替, substitution, 267.
51. 代贖, atonement, 267.
52. 木仁, Banyan, 137.
53. 水質, hypostasis, 108, 110; 定義, 110; 位格與人格的區別, 110.
54. 水質, substantia, 110.
55. 本體相同語, homoousios, 107.
56. 本體相似語, homoiousios, 107.
57. 本體論的論證, ontological argument 99.
58. 加爾西頓信條, Chalcedonian creed, 10.
59. 貝諾華, Similitudes of Enoch, 134.
60. 貝賽亞, Isaiah, 235, 266.
61. 末世論, eschatology, 見來生條。
62. 永存性, eternity, 85.
63. 出自子, filioque, 46.
64. 弗蘭西奧, Francis of Assisi, 48.
65. 卡帕多西亞的神學家, Cappadocian theologians, 107, 108.
66. 卡勒爾, Kahler, 241.
67. 生活, 生命, life, 基督徒生活的性質, 277...; 不同的生活見解, 277...; 生活的特性, 277, 278...; 宗教方面的基督徒生活, 278, 279...; 倫理方面的基督徒生活, 286...; 生活的來源, 293...; 生活的初步, 301...; 進步的生活, 288; 犧牲的生活, 287...; 衝突的生活, 287; 生活的歸宿, 305....
68. 世人, man, 基督教的世界觀, 149, 175...; 完全境地, 175; 全人類與各個人, 176.

- 180; 爲有倚靠性的受造者, 180; 自由, 181...; 人的根柢, 176...; 人的結局, 185...; 人的靈魂不滅, 185...。
69. 功德, merit, 268。
70. 尼采, Nietzsche, 164。
71. 平安, pence, 285。
72. 皮爾傑主義, Pelagianism, 181。
73. 史萊馬赫, Schleiermacher, 2, 3, 12, 57, 72, 147; 神學的定義, 3; 宗教的定義, 147。
74. 史偉策, Schweizer, 72。
75. 目的論的論證, teleological argument, 98。

六 畫

76. 安吉理克, Mere Angelique, 48。
77. 安瑟倫, Anselm, 46, 48, 99, 267。
78. 自由, freedom, 69, 152, 181...; 與定律的關係, 69; 與倚靠性的關係, 147; 與定意論的關係, 182...; 與自由論者的關係, 182...; 解決罪惡的問題, 204; 與基督徒的生活, 285; 基督教對於自由問題的貢獻, 184, 185...。
79. 自由論, libertarianism, 182, 184。
80. 自在性, aseity, 85。
81. 自然的靈魂不滅, natural immortality, 189。
82. 自然科學爲神學的來源, natural sciences as sources of theology, 11。
83. 自然與超自然, nature and the supernatural, 168。
84. 有條件的永生觀, conditional immortality, 219...。
85. 有神論, deism, 159。
86. 宇宙, world, universe, 希伯來人的宇宙觀, 123...; 希臘人的宇宙觀, 127...; 基督教的宇宙觀, 121—173; 基督教宇宙觀的來源, 121—132; 特點, 121, 122..., 129...; 宇宙的倚靠, 147...; 宇宙的真存在, 145...; 宇宙適應基督教的目標, 148...; 上帝對於宇宙的關係, 156—173。
87. 宇宙起源論, cosmogony, 123, 157; 創世記的, 21, 123; 與亞述, 埃及, 巴比倫的創造

- 故事之關係, 123...。
88. 宇宙論的論證, cosmological argument, 98。
89. 宇宙觀與人生觀, weltanschauung, 4, 13。
90. 死亡, death, 311; 其刑罰的意義, 213; 基督的死, 265, 266, 267。
91. 死後的審判, day of judgment, 151。
92. 多耳涅爾, Dorner, 249, 250。
93. 多神教, polytheism, 20。
94. 艾德華, Edwards, 218。
95. 伊壁鳩魯派哲學, Epicurean philosophy, 88。
96. 地府, Hades, 186, 187。
97. 地獄, Hell, 213, 218。
98. 印度教, Hinduism, 21。
99. 至聖所, Holy of holies, 265。
100. 先天觀, a priori conception, 64, 116。
101. 同情, sympathy, 286。
102. 因信稱義, justification by faith, 11, 139, 230; 與成聖的區別, 231, 232。
103. 因費薩爾的演講, Ingersoll lecture, 191。
104. 回教, Mohammedanism, Islam, 22, 60。
105. 汎神論, pantheism, 20, 112, 122, 153, 159。
106. 刑罰, penalty, punishment, 205, 212... 定義, 212; 與上帝治理的關係, 212; 與罪惡概念的關係, 212; 果報的與懲戒的, 214..., 218...; 痛苦爲刑罰中的原素, 218...; 刑罰的功用, 214...; 231, 265, 266。
107. 共存論, perichoresis, 110。
108. 成聖, sanctification, 231; 與稱義的區別, 232...; 死後成聖, 311。
109. 合一主義, unitarianism, 115。

七 畫

110. 究竟, absolute, 69, 115, 147, 228, 251; 爲雷奇爾所反對, 63; 初期基督教神學家所取不適當的觀念, 63, 64; 具體的, 69, 91, 92; 目的論的, 70。
111. 究竟性, absoluteness, 上帝的, 84, 85。
112. 佛教, Buddhism, 17, 18, 21, 21。
113. 坎柏爾, Campbell, McLeod, 268。
114. 克理索, Celsus, 65。

- 115. 但以理書, Daniel, 134。
- 116. 依替克斯, Eutyches, 247。
- 117. 希伯來人對於基督事工的觀念, view of Christ's work of Hebrews, 265....
- 118. 希坡利忒, Hippolytus, 136。
- 119. 希臘人的科學興趣, scientific interest of Greeks, 128。
- 120. 希臘哲學, Greek philosophy, 60,107。
- 121. 判斷之自由, liberty of judgment, 47。
- 122. 否認的設法, method of negation, 66。
- 123. 完全, perfection, 基督徒的完全, 305...; 雷奇爾的見解, 305,306...; 反對與贊成完全觀的論證, 306...
- 124. 人格, person, 110; 基督的人格, 241; 基督人格的問題, 241,245; 近代的基督人格論, 248。
- 125. 私人的公義, private justice, 268。
- 126. 更正教, Protestantism, 8, 42, 45, 52,56, 157; 初期和後來更正教的區別, 45,46,47...; 與羅馬教的差別, 46; 教義觀,6; 信條觀, 10,11; 聖禮觀, 5; 傳道觀,50; 宗教的權威觀, 49; 教會與聖經的關係觀, 49...
- 127. 系統神學, systematic theology, 1; 定義, 1,2; 與解經學、聖教史等的關係, 1; 與實用學的關係, 2; 與哲學的關係, 2。
- 128. 忒羅良, Tertullian, 136,177,179。
- 129. 杜洛爾基, Troeltsch, 252。

八 畫

- 130. 阿利烏, Arius, 107。
- 131. 阿利曼善神, Ahriman, 203。
- 132. 阿柏拉德, Abelard, 267。
- 133. 阿奎那, Aquinas, 167。
- 134. 阿美尼亞, Arminius, 139。
- 135. 阿美尼亞主義, Arminianism, 67, 139, 150,181,182,215,216。
- 136. 阿塔內細阿, Athanasius, 105,107,108, 109。
- 137. 阿塔內細阿信條, Athanasian creed, 105, 107,115,116,111。
- 138. 阿撒得勒, Azazel, 264。
- 139. 亞力山大神學, Alexandrine theology,

- 127,246,—247。
- 140. 亞里士多德, Aristotle, 8,127,129。
- 141. 亞里士多德主義, Aristotelianism, 62。
- 142. 亞伯拉罕, Abraham, 187。
- 143. 亞當, Adam, 151,177,179,182,185,195, 215。
- 144. 亞當的墜落, fall of Adam, 151,195,201。
- 145. 使徒的祝福, Apostolic benediction, 106。
- 146. 定律, law, 表現上帝的品格, 161; 定律的普遍性, 147,161。
- 147. 定意論, determinism, 182...; 與命運主義不同, 184。
- 148. 非爾貝因, Fairbairn, 113,115; 採取社會的比較, 113,114。
- 149. 來生, future life, 150,213,311...; 不同的信念, 186...; 為死後在彼間的生活,無道德上的區別, 186...; 埃及人的觀念, 185; 波斯人的觀念, 186; 傳統的末世論, 1-9...; 近代不信的原因, 190...; 仍有新興趣的憑據, 191...; 基督教的特殊貢獻, 192...; 為進步的生活, 312; 為服務的生活, 312; 仍有痛苦的可能, 312...
- 150. 治理, government, 159, 212。
- 151. 孟他努派, Montanists, 136。
- 152. 奈西亞, Nicaea, 會議, 107; 信條 10,105, 108,116。
- 153. 彼得, Peter, 10。
- 154. 宗教哲學, philosophy of religion, 1,13。
- 155. 宗教, religion, 宗義, 17; 史萊馬赫的定義, 147; 與藝術、科學、哲學不同, 17,18...; 宗教中的要素, 18...; 起源和發展, 18...; 在心理上的根據, 18; 宗教中的啓示, 19; 有活力的宗教,19; 這傳的宗教, 19; 歷史的宗教之種類, 20...; 列民宗教, 21; 自然教, 倫理教, 20; 律法的和救贖的宗教, 20。
- 156. 宗教的經驗, religious experience, 3,12。
- 157. 宗教的權威, religious authority, 36, 49。
- 158. 物質宇宙, physical universe, 145,146 148...; 181。

159. 青春, puberty, 303。
 160. 芮傑爾, Reischle 72。
 161. 果報, retribution, 150, 151...。
 162. 叔本華, Schopenhauer, 92。
 163. 社會學為神學的來源, sociology as source of theology, 11。
 164. 所羅門, Solomon, 225。
 165. 受苦, suffering, 個人的, 151, 152; 人類的, 151, 為犯罪的結果, 151; 為刑罰的主要原素, 217, 218; 耶穌的態度, 229。(參痛苦條)
 166. 受苦之僕, suffering servant, 125, 130。
 167. 法迪坎會議, Vatican Council, 10。

九 畫

168. 降臨, advent, 見第二次降臨條。
 169. 耶利米, Jeremiah, 223。
 170. 耶和華, Jehovah, 33。
 171. 耶和華的使者, angel of Jehovah, 129。
 172. 耶穌, Jesus, 9, 21, 41, 60, 224, 281, 300
 關於耶穌的難決問題, 242; 福音書所描繪的內容, 243...; 基督徒對於耶穌觀的永久原素, 243...; 耶穌的限制, 244, 253...; 耶穌的個性, 253...; 耶穌的權威, 253; 耶穌無罪, 252, 258; 耶穌的品格, 24; 耶穌為標準, 142...; 耶穌的受死, 24。(參基督條)
 173. 耶穌的人性, humanity of Jesus, 253。
 174. 品性, attributes, 品性在神學系統中的地位, 72, 73; 品性的定義, 74; 迦弗坦的品性觀, 7; 柯拉克的品性觀, 75; 品性的知識, 75; 品性的分組, 75; 人格的品性, 76—78; 品格的品性, 78—84; 究竟性的品性, 84—89。
 175. 品性交換, Communicatio idiomatum, 247, 249, 253。
 176. 洗禮, baptism, 227, 298, 299, 300; 嬰兒洗禮, 302...。
 177. 施洗的方式, baptismal formula, 106。
 178. 施高德派神學, Scotist theology, 67。
 179. 柯拉克, Clarke, W. N., 77, 112, 281。
 180. 約伯記, Job, 150。
 181. 約拿, Jonah, 172。

182. 約翰, John, 239。
 183. 約束論, kenosis, 248, 249, 255。
 184. 信仰, faith, 154, 155, 280...; 定義, 280; 在基督徒生活中為永久的原素, 280; 測驗, 280; 與他種信仰的區別, 280, 281...。
 185. 信條, creed, 定義, 9, 10; 表示信仰的承認, 10; 信條變為象徵, 10; 分類, 10; 與基督徒經驗的關係, 11。
 186. 信徒的祭司職分, priesthood of believers, 10, 11, 269。
 187. 信靠, trust, 17。
 188. 政府贖罪論, governmental theory of atonement, 67, 268。
 189. 梭里微丟的合一信仰, Helvetic Consensus Formula, 37。
 190. 查士丁, Justin, 131, 136。
 191. 迦弗坦, Kaftan, 75, 251。
 192. 原筆說, original autographs, 37。
 193. 原罪, original sin, 215...; 兩種肯定, 215; 實在論, 215; 聯屬論, 215; 阿美尼亞派的持論, 215, 216; 新喀爾文主義的見解, 216。
 194. 原質, natura, 110。
 195. 客觀的, objective, 29。
 196. 保存, preservation, 159。
 197. 保羅, Paul, 89, 118, 147, 151, 177。
 198. 要素, essentia, 110。
 199. 柏拉圖, Plato, 127, 180, 187, 188, 189。
 200. 柏拉圖主義, Platonism, 62, 127, 178, 185。
 201. 祈禱, prayer, 定義, 281, 282; 分析, 281, 282; 答覆, 283...; 測驗, 282; 代求, 283...。
 202. 前在的基督, pre-existent Christ 105—106, 129。
 203. 拯救, salvation, 基督教的拯救觀, 223...; 拯救脫離外表的惡, 225...; 拯救脫離這世界, 225...; 拯救為人性的神性化, 227; 為過犯意識的撤銷, 230; 為一種歷史的過程, 232...; 羅馬教的拯救觀, 229...; 為個人的經驗, 230—232; 為神聖的工作, 236—240。
 204. 科學, science, 8, 122。
 205. 貞生, virgin birth, 253。

206. 革根拿, Gehenna, 218。

十 畫

207. 浸禮宗, Baptists, 302。

208. 浸禮, immersion, 299。

209. 埃及, Egypt, 187。

210. 倫理, ethics, 基督教的, 1; 歷史, 198; 與選學的關係, 1。

211. 鬼魂的敬拜, ghost worship, 86。

212. 恩典, grace, 定義, 82; 喀爾文神學中的恩典論, 67...

213. 恩器, means of grace, 295...

214. 純具人性的耶穌觀, Humanitarianism, 252。

215. 效法基督, imitation, of Chris., 268。

216. 容忍性, impassibility, 85。

217. 個人主義, individualism, 47, 200。

218. 神人同形同性說 anthropomorphic ideas of God, 76, 78, 82, 92。

219. 神命, decree, 139。

220. 神祕, mystery, 48, 71, 72。

221. 神祕主義, mysticism, 20, 43, 95, 277, 295; 雷奇爾的反對, 98; 在基督教中的地位, 141。

222. 神前論, providence, 定義, 153; 較舊神學中的持論, 159。

223. 神國, kingdom of God, 21, 25, 41, 73, 125, 180, 195, 197, 209; 定義, 133; 猶太教中的神國觀, 133...; 後期猶太教中的神國觀, 134; 耶穌的神國觀, 135...; 133—135...; 末世論的解釋, 135...; 後期神學的解釋, 135—140; 近代思想中的神國觀, 140—144; 千禧年觀, 135, 144; 教會觀, 138...; 個人觀, 139。

224. 神義論, theodicy, 150, 218。

225. 神學, theology, 定義, 1; 種類, 1; 與宗教經驗的關係, 3...; 與基督教啓示的關係, 4—5; 與基督教會的關係, 5—7; 與當代思想的關係, 7—8; 與哲學的關係, 122; 反對神學限於基督教的論調, 4...; 神學的來源, 9...; 更正教神學家所承襲的成分, 52, 53...; 近代神學的目標, 54...

226. 神學的方法, theological method, 14, 57...; 歷史的, 54; 心理的, 54; 思辨的,

54。

227. 神蹟, miracle, 31, 32, 35, 161, 165—173; 定義, 165, 166; 哲學的用法與宗教的用法不同, 166, 171...; 初民的概念, 166; 聖經的概念, 167, 172...; 耶穌對於神蹟觀的貢獻, 167; 中世紀的神蹟觀, 167; 近代辯護家的神蹟觀, 169; 近代對於神蹟信仰減色的原因, 168; 神蹟在宗教中爲一種永久的要素, 172; 解釋聖經中神蹟的原則, 172...

228. 馬可, Mark, 253。

229. 馬提紐, Martineau, 157。

230. 悔改, repentance, 230; 定義, 287; 基督徒生活中的繼續悔改, 287, 288。

231. 悔罪禮, penance, 229, 298, 312。

232. 哲學與神學, philosophy and theology; 8, 122。

233. 祭司, priest, 定義, 263。

234. 祭司主義, sacerdotalism, 44。

235. 韋斯敏斯德信經, Westminster Confession, 66, 147, 189, 190, 267, 297, 299, 311。

十一 畫

236. 第二亞當 the Second Adam, 241。

237. 第二次降臨, Second Advent, 273, 275。

238. 啓示, revelation, 4, 28...; 道學中的啓示, 14; 定義, 28; 與別種知識的傳達, 28...; 主觀的要素, 29; 與宗教經驗的關係, 29; 客觀的要素, 29; 歷史啓示的方法, 29; 自然界爲啓示, 29; 啓示的試驗, 30; 新約中的啓示, 33; 基督教的啓示, 14, 28...; 基督教啓示的定義, 32。

239. 啓示文學, apocalyptic literature, 21。

240. 救贖, atonement, 46, 217, 230, 235; 239, 268...; 救贖論, 266...; 給撒但的贖價, 266, 267; 救贖的道德感化, 267; 救贖爲代受刑罰, 267; 政府論的救贖觀, 67, 268; 近代的救贖觀, 268, 269, 蒲錫奈爾的救贖觀, 268; 雷奇爾的救贖觀, 269; 根據歷史和心理的救贖觀, 269...; 救贖與罪惡, 269。

241. 基督, Christ, 名詞含混, 261; 不同的概念, 254; 前在論, 105, 106, 129...; 131, 256; 創造的原則, 129, 131; 神祐的中心, 129; 價

- 驗爾賽亞的預言, 130; 無雙性, 254; 登峯造極的神蹟, 173; 歷史的, 49; 品格, 197; 位格, 241...; 兩種性質, 245...; 所處境地, 248...; 卑下, 248; 謙抑, 255; 升高, 248; 拯救事工, 261—275; 中保, 234, 261; 代表, 257, 258...; 第二亞當, 179; 先知事工; 262—263; 表彰罪惡, 262; 審判之主, 262; 祭司事工, 263...; 君王事工, 273, 基督觀中的永久成分, 253...。
- (參耶穌條)
242. 基督的先知事工, prophetic work of Christ, 262—263.
243. 基督的受苦, suffering of Christ, 271, 272; 啓示上帝的愛, 272, 心理上的解釋, 270; 爲人類的代表, 270; 道德性, 271。
244. 基督的事工, offices of Christ, 261...。
245. 基督的祭司事工, priestly work of Christ, 263...; 代表性質, 307—308.
246. 基督的神格, deity of Christ, 108, 237, 238, 256; 神格的要義, 255, 256; 神格的證據, 257.
247. 基督爲王的事工, Kingly work of Christ, 273...。
248. 基督爲中心的神學, Christocentric theology, 70.
249. 基督論, Christology, 56; 來源, 241, 242...; 彌賽亞觀的, 106; 加爾西頓的, 245...; 路得派的, 247; 喀爾文派的, 247; 蘇西尼派的, 247; 多耳涅爾的, 250...; 雷奇爾的, 251; 近代合一論, 252.
250. 基督論的原則, Christological principle, 54...; 79; 定義, 56; 各種概念, 55...。
251. 基督事工的代表性, representative, Character of Christ's work, 263.
252. 基督所處的境地論, states of Christ, 248.
253. 基督教, Christianity, 在宗教史中的地位, 20, 21...; 以色列人的嫡系宗教, 21; 與埃及, 亞述, 巴比倫, 波斯等宗教的關係, 21...; 與希臘羅馬宗教的關係, 21; 與東方宗教的關係, 21; 與敬偶像的宗教相較, 22; 是否湊合的宗教, 23; 與神學主義的區別, 43; 歷史的基督教之種類, 45...; 進步的, 25; 腐敗的, 25, 26; 無尚性, 25...。
254. 基督教的宗教, Christian religion 17, 27。
255. 基督的教最後歸宿觀, Christian view of the final consummation, 311...。
256. 基督教的無尚, finality of Christianity 25; 基督教啓示的無尚性, 34。
257. 教會, church, 5, 6, 41... , 149, 289...; 定義 41; 與其他會社的異點, 41; 有形的與無形的, 42; 與神國的關係, 41; 統一, 43, 合一, 291; 中保的功用, 43, 235; 羅馬教的教會觀, 47...; 更正教的教會觀, 48, 49...; 爲崇拜的團體, 289; 爲工作的團體, 289...; 外表組織的功用, 289, 290...; 在今代社會中的功用, 290, 291...。
258. 教義, doctrine, 與經驗的關係, 3, 4, 52; 在羅馬教中的地位, 6, 48; 在更正教中的地位, 6, 49。
259. 赦免, forgiveness, 230。
260. 惟尊一神教, henotheism, 20。
251. 唯實主義, realism, 229。
262. 荷馬, Homer 187。
263. 偶像敬拜, idolatry, 77。
264. 教皇的確實論, infallibility of the Pope 46。
265. 康德, Kant, 8, 99, 149, 204。
266. 婚禮, marriage as sacrament, 298。
267. 梅爾士, Myers, F. W., 191。
268. 授職禮, ordination, 298。
269. 現象, phenomena, 現象之息息相連的關係, 147。
270. 清淨教, Puritanism, 139。
271. 真實, reality, 145...。
272. 真體聖餐, Eucharist, 227, 298; 視爲獻祭, 293。(參聖餐條)
273. 陸士 Rothe, 86。
274. 陰府, Sheol, 186, 187, 218。
275. 崇拜, worship, 281...; 崇拜在教會中的地位, 291。

十二畫

276. 寓言解經, allegorical exegesis, 39。
277. 惱怒爲上帝的品性, anger as an attribute of fatherhood, 82; 惱怒爲耶穌的

- 完全之一要素, 82。
278. 喀里斯都, Calixtus, 57。
279. 喀爾文, Calvin, 67, 139, 151, 185, 298。
280. 喀爾文主義 Calvinism. 67, 139, 150, 182, 185, 216; 不合的心理, 68; 新喀爾文主義, 216。
281. 喀爾特約翰, Caird, John, 94。
282. 聖振禮, confirmation, 298。
283. 創造, creation, 156...; 159, 163; 聖經中的創造論, 123; 較舊神學中的創造論, 156; 永久的創造, 157; 奧利金的永道論, 156; 奧古士丁的創造見解, 156; 馬提紐的見解, 157; 從無造有, 157; 哲學的興趣, 157; 科學的興趣, 157; 基督徒的興趣, 157。
284. 揀選, election, 139, 165, 236, 237, 285; 與犧牲的關係, 165...。
285. 疎遠, estrangement, 205-208。
286. 進化論, theory of evolution, 205。
287. 進步, progress, 25, 81; 定義, 160-162; 證實的例子, 25, 26..., 198...; 在神祐中的地位, 161, 162...。
288. 費士克, Fiske, J., 191。
289. 黑格爾, Hegel, 2, 109。
290. 等本質說, homoiousios, 107。
291. 無量性, infinity, 84, 85, 88。
292. 無謬論, inerrancy, 37。
293. 無邊性, immensity 85, 91。
294. 無所不能(全能) omnipotence, 273; 定義, 86, 87; 真意義, 86, 87; 實際上的重要, 87; 與自由的關係, 87。
295. 無所不在(全在), omnipresence, 85...; 與無邊性的關係, 85; 與永存性的關係; 85; 實際上的意義, 85。
296. 無所不知(全知) omniscience, 86...; 定義, 86; 理論上的困難, 86...。
297. 喜樂, joy, 288。
298. 猶太教, Judaism, 21, 60。
299. 順服, obedience, 280, 281。
300. 痛苦, pain, 問題, 150; 果報論的解決, 150...; 教育論的解決, 151...; 近代科學的見解, 151...; 動物界的, 152; 人類的, 152; 在來生的地位, 312...。(參受苦條)

301. 腓勒底拉, Pflleiderer, 90。
307. 斐羅, Philo, 127, 129。
303. 復和, reconciliation, 230, 231。
304. 復活, resurrection, 136, 185, 186, 187... 255, 273; 復活論的宗教內容和歷史形式, 187; 保羅的復活論, 187, 188; 耶穌復活, 188。
305. 統治, sovereignty, 133。
306. 斯多噶主義, Stoicism, 127。
307. 超自然, supernatural, 30, 168, 226; 近代哲學中的超自然觀, 170...。

十三畫

308. 奧古士丁, Augustine, 46, 66, 107, 108, 109, 113, 129, 151, 156, 179, 182, 185, 195, 229; 他的心理的比擬觀, 112; 他的社會的比擬觀, 113; 他的千禧年觀, 136; 他的創造觀, 156; 他的拯救觀, 228, 229。
309. 奧古士丁主義, Augustinianism, 185, 215。
310. 奧利金, Origen, 107, 113, 128, 156, 178, 185, 188。
311. 奧馬茲德惡神, Ormuzd, 203。
312. 聖子永生論, eternal generation of the Son, 107。
313. 聖經, Bible, 32, 34...; 定義, 34; 歷史來源, 34, 35, 38; 一貫性, 35; 為標準, 35...; 靈感, 35-37; 為對於基督之知識的來源, 38; 性格, (清晰, 功效, 能力), 38; 為啓示, 37-39; 為啓示的紀錄, 39; 在更正教中的地位, 36, 45, 49, 139。
314. 聖經神學, Biblical theology, 2, 9。
315. 聖潔, holiness, 67; 道德的完整, 79; 積極方面和消極方面, 79。
316. 聖餐, Lord's Supper, 298, 300...。
317. 聖禮, sacraments, 227, 297...; 歷史來源, 297...; 在基督教中的功用, 297...; 更正教的聖禮觀, 46; 羅馬教的聖禮觀, 48; 羅馬教聖禮的數目, 298; 路得的聖禮觀, 298; 薩文黎的聖禮觀, 298; 喀爾文的聖禮觀, 298; 韋斯敏斯德的聖禮觀, 299; 後來的解釋, 299; 為恩器, 300; 基督教的真正聖禮觀, 301...。

318. 聖禮主義, sacramentarianism, 228。
 319. 聖靈, Holy Spirit, 32, 106, 207。(參上帝的聖靈條)
 320. 該撒利亞, Caesarea, 10。
 321. 當代思想, contemporary thought, 定義, 7, 8...。
 322. 道, Logos, 55, 106, 107, 109, 129, 228, 251; 希臘思想中的道, 62, 127, 128; 斯多噶派觀念中的道, 127; 柏拉圖的道論, 127; 約翰福音的觀念, 與查士丁的相較, 131...; 道的萌芽論, 239。
 323. 道德論的論證, moral argument, 98。
 324. 道學, dogmatics; 名詞, 1; 與基督教倫理學的關係, 1; 與宗教哲學的關係, 1。
 325. 惡, 惡德, 邪惡, evil, 希伯來人的見解, 124; 希臘人的哲學, 127, 128...; 證明宇宙的真實, 145; 基督教的見解, 150...; 二元論的解決, 152...; 教育的解決, 153...。
 326. 惡魔, evil spirits, 203。
 327. 愛, love, 愛的生活, 286; 與放縱的愛不同, 286; 喀爾文的觀念, 67; 雷奇爾的解釋, 78。
 328. 愛里尼阿斯, Irenaeus, 227。
 329. 詹姆斯, James, W., 191。
 330. 過犯, guilt, 210...; 定義, 210; 與律法和刑罰的關係, 210...; 為律法的道德的名詞, 210...; 為社會的名詞, 217...。
 331. 雷奇爾, Ritschl, 8, 12, 13, 63, 211, 249, 251, 269; 價值衡量的觀念, 8; 秉信仰的客觀根據, 12; 反對神祕主義, 98; 反對思辨的色彩, 117; 贊同創造與救贖連合, 132。
 332. 罪惡, sin, 145, 152, 193...; 262; 罪惡的問題, 152; 希伯來人的罪惡觀, 124...; 罪惡的來源, 124...; 罪惡的定義, 193, 200, 201, 罪惡論的實驗根據, 194...; 基督教對於罪惡論的特殊貢獻, 194, 196; 罪惡的形式方面和實質方面, 196; 不信為罪惡, 197; 自私為罪惡, 197; 罪惡為基督徒經驗中永久的原案, 199; 逐漸感覺罪惡, 200...; 罪惡的普遍性, 200; 社交方面的罪惡, 208; 罪惡的來源, 82...; 基督教的罪惡觀, 200...; 205...; 對於罪惡的玄學

理論, 202...; 沒有達到應達的程度, 202, 二元論的罪惡觀, 203; 自由意志為罪惡之源, 203, 204...; 罪惡的結果, 205...; 上帝判斷罪惡, 210...; 原罪, 215...。

333. 試探, temptation, 201, 202, 203。
 334. 感謝, thanksgiving, 281。
 335. 普偏主義, universalism, 220。

十四畫

336. 稱義論, doctrine of justification, 230。
 337. 蒲錫奈爾, Bushnell, 268。
 338. 福音, Gospel, 295, 296; 更正教神學中的福音, 233。
 339. 綜合的方法, Synthetic method, 57。
 340. 實踐理性, practical reason, 99。

十五畫

341. 審判, judgment, 136, 190。
 342. 價值的衡量, judgment of value, 13, 14, 250。
 343. 儀文, liturgy, 44。
 344. 墨蘭頓, Melancthon, 52。
 345. 樂園, paradise, 41, 187。
 346. 輪廓, postulate, 15, 17。
 347. 標準, standard, 49, 198, 199。
 348. 赫蘭曼, Henry Drummond, 164。

十六畫

349. 篤信, assurance, 284, 285。
 350. 諾斯底主義, gnosticism, 20, 131。
 351. 遺傳, heredity, 151, 179。
 352. 歷史, history, 11, 125。
 353. 機關化的基督教, institutional Christianity, 44。
 354. 機關的教會, institutional church, 290。
 355. 豫言, prediction, 262。

十七畫

356. 講道, sermon, 296。
 357. 隱逸主義, asceticism, 149。
 358. 聯合論, Concursus, 160。
 359. 賽雷爾, Cyril, 246, 253。
 360. 謙卑, humility, 284。

361. 彌賽亞, Messiah, 21, 224, 226, 241; 後期猶太教的觀念, 134...; 概念, 254; 豫言, 21。
 362. 穆勒, Muller, J., 204。
 363. 鍛鍊 probation, 138。
 364. 煉獄, purgatory, 189, 312。
 365. 隸屬說, subordination, 110。
 366. 薩文黎, Zwingli, 298。

十八畫

367. 歸正, conversion, 定義, 301; 不同的概念, 301...; 在基督徒生活中為永久要素, 303。
 368. 雙方差遣論, double procession, 107, 108。
 369. 歸與, imputation, 211, 212, 215, 229, 268; 直接的歸與和間接的歸與, 216...。
 370. 聶斯託利, Nestorius, 247, 253。

十九畫

371. 羅馬教, Catholicism, 8, 36, 56; 教會觀 47, 49; 聖禮觀, 48; 傳道觀, 48; 救義觀 48; 羅馬教的原則有相當的理由, 50; 更正教對羅馬教應取的態度, 51...。

二十畫

372. 獻祭, sacrifice, 簡單的意義, 263; 集中的獻祭, 264; 與罪惡的關係, 264...; 在舊約中的意義, 264...。
 373. 獻祭制度, sacrificial system, 211。
 374. 暗光論, kryptic theory, 248。
 375. 犧牲, sacrifice, 基督教的犧牲意義, 237; 在神話中的地位, 164...; 根據人格的社會性, 165; 為個人快樂的祕編, 165。

376. 蘇西尼派神學, Socinian theology, 67, 247。
 377. 蘇格蘭, Scotland, 139, 140。

廿一畫

378. 辯護學, apologetics, 13, 14, 103。

廿二畫

379. 權威, authority, 17, 36, 37; 權威性質的兩種見解, 36; 羅馬教會的權威觀, 48, 更正教會的權威觀, 49; 表面權威觀的地位, 50; 權威的論證, 101, 102...; 權威的實驗根據, 102; 聖經的權威, 157; 耶穌的權威, 102, 274...; 基督徒的權威, 274。
 380. 贖罪日, day of atonement, 264。
 381. 贖罪觀, expiation, 266。
 382. 贖價, ransom, 266, 267。
 383. 贖罪祭, sin offering, 264。

廿四畫

384. 靈, spirit, 為神學的名詞, 73; 為人格, 76; 用以排斥神人同形同性之說, 76; 近代的泛神論, 76。
 385. 靈感, inspiration, 36; 羅馬教的靈感觀, 36; 更正教的靈感觀, 36, 37; 與權威的關係, 35...。
 386. 靈魂不滅, immortality, 154; 希臘人的見解, 188; 自然的靈魂不滅, 189; 有條件的靈魂不滅, 219...; 近代對於靈魂不滅的論調, 190...。(參來生條)
 387. 靈魂傳殖論, traducianism, 178。

漢 譯 英 文 名 彙

ENGLISH VOCABULARY WITH CHINESE EQUIVALENTS

注意：英文字後的數目字，是指索引號碼。

Abelard 132	阿柏拉德	Augustine 303	奧古士丁
Abraham 142	亞伯拉罕	Augustinianism 309	奧古士丁主義
Absolute 110	究竟, 絕對	Authority 359	權威
Absoluteness 111	究竟性	Azazel 138	阿撒得勒
Adam 143	亞當	Baptism 176	洗禮
Adam, the second 236	第二亞當	Baptismal formula 177	施洗的方式
Advent 168	降臨	Baptists 207	浸禮宗
Agnosticism 23	不可知論	Basil 33	巴錫耳
Ahriman 131	阿利曼神	Bible 313	聖經
Alexandrine theology 139	亞力山大神學	Biblical theology 314	聖經神學
Allegorical exegesis 276	寓言解經	Bridgewater treatises 7	卜芮奇瓦特論文
Analogies 28	比擬	Buddhism 112	佛教
Angel of Jehovah 171	耶和華的使者	Bunyan 52	本仁
Angels 30	天使	Bushnell 337	蒲錫奈爾
Anger as an attribute 277	惱怒爲品性之	Caesarea 320	該撒利亞
Anselm 77	安瑟倫	Caird, John 281	喀爾特約翰
Anthropomorphic ideas of God 218	神人同形同性說	Calixtus 278	喀里斯都
Apocalyptic literature 239	啓示文學	Calvin 279	喀爾文
Apologetics 378	辯護學	Calvinism 280	喀爾文主義
Apostolic benediction 145	使徒的祝禱	Campbell, McLeod 113	坎柏爾
Aquinas 133	阿奎那	Catholicism 371	羅馬教義
Aristotelianism 141	亞里士多德主義	Celsus 114	克理素
Aristotle 140	亞里士多德	Chalcedonian creed 58	加爾西頓信條
Arius 130	阿利烏	Christ 241	基督
Arminianism 135	亞美尼亞主義	Christian religion 254	基督教的宗教
Arminius 134	阿美尼亞	Christianity 253	基督教
Ascension 32	升天	Christocentric theology 248	基督爲中心的神學
Asceticism 357	隱逸主義	Christological principle 250	基督論的原則
Aseity 80	自在性	Christology 249	基督論
Assurance 349	篤信	Church 257	教會
Athanasian creed 137	阿塔內細阿信條	Circumincissio, 49	互遞論
Athanasius 136	阿塔內細阿	Clarke, W. N. 179	柯拉克
Atonement 51, 240	救贖	Communicatio idiomatum	
Attributes 174	品性		

175 品性交換
 Concurſus 358 聯合論
 Conditional immortality, 84... 有條件的永生觀
 Confirmation 282 聖餐禮
 Confucianism 34 孔教
 Consummation, Christian view of the final 255 基督教的最後歸宿觀
 Contemporary thought 321 ... 當代的思想
 Conversion 367 歸正
 Cosmogony 87 宇宙起源論
 Cosmological argument 88 ... 宇宙論的論證
 Creation 283 創造
 Creed 185 信條
 Cyril of Alexandria 359 ... 亞力山太的賽雷爾
 Daniel 115... .. 但以理
 David 14 大衛
 Day of atonement 380 贖罪日
 Day of judgment 91 死後的審判
 Death 90 死亡
 Decree 219 神命
 Deism 85 有神論
 Deity of Chriſt 246... .. 基督的神格
 Depravity 37 心術的敗壞
 Determinism 147 定意主義
 Docetism 38 幻影說
 Doctrine 258 教義論說
 Doctrine of justification 336 稱義論
 Dogma 教義
 Dogmatics 324... .. 道學
 Dorner 92 多耳涅爾
 Double proceſſion 368 雙方差遣論
 Drummond, Henry 348 ... 崔蘭曼
 Dualism 4 二元論
 Edwards 94 艾德華
 Egypt 209 埃及
 Election 284 揀選
 Enoch 59 以諾書
 Epicurean philoſophy 95 ... 伊壁鳩魯派哲學
 Eſchatology 61 末日論

Essentia 198 要素
 Eſtrangement 285 疎遠
 Eternal generation 312... .. 聖子永生
 Eternity 62 永存性,永恆
 Ethics 210 倫理學
 Ethnic faith 敬偶像的宗教
 Euchar'ſt 272 真體聖餐
 Eutyches 116 攸替克斯
 Evil 325 惡,邪惡,惡德
 Evil ſpirits 326 惡靈
 Evolution 286 進化
 Expiation 381 贖罪禮
 Extreme unction 臨終膏禮
 Fairbairn 148 非耳貝因
 Faith 184 信仰
 Fall of Adam 144 亞當的墮落
 Fatalism 命運主義
 Fatherhood of God 29 天父的觀念
 Filioque 63 出自子
 Finality of the Chriſtian religion 256 基督教的無尚
 Fiske, J. 288 費士克
 Forgiveness 259 赦免
 Francis of Aſſiſi 64 弗蘭西斯
 Freedom 78 自由
 Friends 41... .. 公誼會
 Future life 149... .. 來生
 Gehenna 206 革很拿,地獄
 Geneva 42... .. 日內瓦
 Germanic criminal law 63 ... 日爾曼人的刑法
 Ghost worſhip 211... .. 鬼魂的敬拜
 Gnoſtic ſm 350 諾斯底主義
 God 18 上帝,神
 Goſpel 338 福音
 Government 150 政府
 Governmental theory of atonement 188 政府贖罪論
 Grace 212 恩典
 Greek philoſophy 120 希臘哲學
 Greeks 希臘人

Guilt 330 過犯	Jaerrancy 292 無謬論
Hades 96 地府	Infallibility of the Pope 264 教皇的確實論
Harnack, Adolf 哈那克	Infinity 291 無量性
Hebrews 希伯來人	Inspiration 385... .. 靈感
Hegel 289 黑格爾	Institutional Christianity 353 機關化的基督教
Hell 97 地獄	Institutional church 354 ... 機關化的教會
Helvetic Consensus Formula 189 訖里微丟的合 一信仰	Intermediate state 48 ... 中間的境地
Henothelism 260 惟尊一神教	Irenaeus 328 愛里尼阿斯
Heredity 351... .. 遺傳	Isaiah 60 以賽亞
Hinduism 98 印度教	Islam 104 回教,以實拉 目
Hippolytus 118 希坡利忒	James, W. 329 詹姆士
History 352 歷史	Jehovah 171 耶和華
History of doctrine 教義的歷史	Jeremiah 169 耶利米
Holiness 315 聖潔	Jerusalem 耶路撒冷
Holy Spirit 319 聖靈	Jesus 172 耶穌
Holy of Holies 99 至聖所	Job 180 約伯
Homer 262 荷馬	John 182 約翰
Homoiousios 56 本體相似說	John of Damascus 13 大馬色的約翰
Homoousios 55 本體相同說	Jonah 181 約拿
Humanitarianism 214 純具人性的耶 蘇觀	Joy 297 喜樂
Humanity of Jesus 173... .. 耶穌的人性	Judaism 298 猶太教
Humility 360 謙卑	Judgment 341 審判
Hypostasis 53 本性	Judgment of value 342 價值的判斷
Idolatry 263 偶像敬拜	Justice 40 公義
Imitation of Christ 215... .. 效法基督	Justification by faith 102 ... 因信稱義
Immanence 44... .. 內蘊性	Justin 190 賈士丁
Immensity 293... .. 無邊性	Kaftan 191 迦弗坦
Immersion 208... .. 浸禮	Kahler 66 卡勒爾
Immortality 386 靈魂不滅,永 生	Kant 265 康德
Immutability 27 不變性	Kappadocian theologians 65 卡帕多西亞的 神學家
Impassibility 216 容忍性	Kenotic theory 183... .. 約束論
Imputation 369 歸與	Kingdom of God 223 神國,天國,上 帝的國
Incarnation 45... .. 化身	Kingly work of Christ 247 ... 基督爲王的事 工
Incomprehensibility of God, 24 上帝的不可思 議性	Kinship of God and man ... 上帝與世人的 關係
Incorruption 25 不朽性	Kryptic theory 374... .. 暗光論
Individualism 217 個人主義	Law 146 定律

Legalism 律法主義
 Libertarianism 79 自由主義
 Liberty of judgment 121 判斷之自由
 Life 67 生命,生活
 Liturgy 343 儀文
 Logos 322 道
 Lord's Supper 316 聖餐
 Love 327 愛
 Luther 路得

 Man 68 人,世人
 Mark 228 馬可
 Marriage as sacrament 266 婚禮
 Martineau's view of the Trinity 229 馬提紐的三一觀

 Means of grace 213 恩器
 Mediation 47 中保
 Melancthon 344 墨蘭頓
 Melancthon's Loci 墨蘭頓的基要真理論
 Mercy 慈愛
 Mere Angelique 76 安吉理克
 Merit 69 功德
 Merits of the saints 聖徒的功德
 Messiah 361 彌賽亞
 Messiahship 彌賽亞論
 Messianic prophecy 彌賽亞的預言
 Metaphysical theology 玄學的神學
 Millennium 15 千禧年
 Ministry 傳道,宣教
 Miracle 227 神蹟
 Mohammedanism 104 回回教
 Monotheism 1 一神教
 Montanists 151 孟他努派
 Moral argument 323 道德的論證
 Muller 362 穆勒
 Myers 267 梅爾士
 Mystery 220 神祕
 Mysticism 221 神祕主義

 Nature and the supernatural
 83 自然與超自然
 Natura 194 原質

Natural immortality 81 自然的靈魂不滅
 Natural sciences 82 自然科學
 Negation, method of 122 否認的方法
 Neo-platonism 新柏拉圖主義
 Nestorius 370 聶斯託利
 Nicaea, Council of 152 奈西亞會議
 Nicene creed 152 奈西亞信條
 Nietzsche 70 尼采

 Obedience 299 順服
 Objective 195 客觀的
 Offices of Christ 244 基督的事工
 Omnipotence 294 全能,無所不能
 Omnipresence 295 全在,無所不在
 Omniscience 296 全知,無所不知
 Ontological argument 56 本體論的論證
 Ordination 268 授職禮
 Origen 310 奧利金
 Origin of man 5 人的根柢
 Original autographs 192 原筆說
 Original sin 193 原罪
 Ormuzd 311 奧馬茲德惡神

 Pain 300 痛苦
 Pantheism 105 汎神論
 Paradise 345 樂園
 Paul 197 保羅
 Peace 71 平安
 Pelagianism 72 皮雷傑主義
 Penalty 106 刑罰
 Penance 231 悔罪禮
 Perfection 123 完全,完整
 Perichoresis 107 共存論
 Persona 124 位格
 Person 124 位格
 Person of Christ 124 基督的位格
 Personality 6 人格
 Peter 153 彼得
 Pfliderer 301 腓勒底拉

- Phenomena** 269 現象
Philo 302 斐羅
Philosophy and theology 232 哲學與神學
Philosophy of religion 154 ... 宗教哲學
Phusis... ..
Physical universe 158 ... 物質的宇宙
Plato 199 柏拉圖
Platonism 200 柏拉圖主義
Polytheism 93 多神教
Pontius Pilate 本丟彼拉多
Postulate 346 輪廓
Practical reason 340 ... 實踐理性
Prayer 201... .. 祈禱
Prediction 355... .. 預言
Pre-existent Christ 202... 前在的基督
Pre-millenarianism 17 ... 千禧年前派
Preservation 195 保存
Priest 233 祭司
Priesthood of believers 186 ... 信徒的祭司職分
Priestly work of Christ 245... 基督的祭司事工
Primitive state 天真之境
Private justice 125 私人的公義
Probation 363 鍛鍊
Progress 267 進步
Prophecy 預言
Prophetic work of Christ 242 基督的先知事工
Prosopon
Protestantism 126 更正教義
Providence 222 神祐論
Psychological method 35 ... 心理的分析方法
Psychology as source of theology 36 心理為神學的來源
Puberty 159 成冠
Public justice 39 公眾的公義
Punishment 106 刑罰
Purgatory 364 煉獄
Puritanism 270... .. 清淨教義
Ransom 382 贖價
Realism 261 唯實主義
Reality 271 實體,實在
Reconciliation 303 復和
Reischle 160 芮傑爾
Religion 155 宗教
Religions 諸教
Religious authority 157... 宗教的權威
Religious experience 156 ... 宗教的經驗
Repentance 230 悔改
Representative character of Christ's work 251 ... 基督事工的代
表性
Resurrection 304 復活
Retribution 161 果報
Revelation 238... .. 啓示
Ritschl 331 雷奇爾
Rothe 273 陸士
Sacerdotalism 234 祭司主義
Sacramental grace... .. 聖禮之恩
Sacraments 317 聖禮
Sacramentarianism 318 ... 聖禮主義
Sacrifice 372, 375 獻祭,犧牲
Sacrificial system 373 ... 獻祭制度
Salvation 303 拯救
Sanctification 108 成聖
Schleiermacher 73 史萊馬赫
Schopenhauer 162 叔本華
Schweitzer 74 史偉策
Science 204 科學
Scotist theology 178 施高德
Scotland 377 蘇格蘭
Scriptures 聖經
Second advent 237 第二次
基督
Sects 派別
Self-sacrifice 自己擔
Sermon 356 講道
Sheol 274 陰府,幽
Similitudes of Enoch 59 ... 以諾書
Sin 332 罪,罪惡
Sin offering 383 贖罪祭
Socinian theology 376 ... 蘇西尼

Sociology as source of theology 163	社會學爲神學的來源	Transcendence of God 20	上帝的超越性
Solomon 164	所羅門	Transubstantiation 46	化質論
Sonship	子職	Trent, council of 31	天特會議
Sovereignty 305	統治	Trichotomy 19	三重的分別
Spirit 384	靈,精神	Trinitarian method 10	三位一體式的方法
Spirit of God 22	上帝的靈	Trinity 9	三位一體
Standard 347	標準,準則	Tri-unity 8	三位一貫
States of Christ 252	基督所處的境界論	Troeltsch 129	杜洛爾基
Stoicism 306	斯多噶主義	Unbelief 26	不信
Subjective	主觀的	Unction, extreme	臨終膏禮
Subordination 365	隸屬	Uniqueness of Christ 241	基督的無雙性
Substantia 54	本質	Unitarianism 109	合一主義
Suffering in the individual 165	個人中的痛苦	Unity 2,3	一貫,一統
Sufferings of Christ 243	基督的受苦	Universal priesthood of believers 186	信徒有一律爲祭司的職分
Suffering servant 166	受苦之僕	Universalism 335	普遍主義
Supernatural 307	超自然	Universality of law 145	定律的普遍性
Symbolics	象徵	Universe 85	宇宙
Sympathy 101	同情	Vatican Council 167	法迪坎會議
Synthetic method 339	綜合的方法	Virgin birth 205	貞生
Systematic theology 127	系統神學	Weltanschauung 89	宇宙觀
Systems of theology	神學的系统	Werthurtheile 342	價值的判斷
Theological argument 75	目的論的論證	Westminster Confession 235	韋斯敏斯德信經
Temptation 334	試探	Wisdom of God 21	上帝的智慧
Ullian 128	忒滔良	Word of God 19	上帝的道
Uksgiving 334	感恩	World 86	世界,宇宙
Udicy 224	神義論	Worship 275	敬拜,崇拜
Ulogy 225	神學	Zwingli 366	薩文黎
Ulogical method 226	神學的方法		
Uucianism 387	靈魂傳殖論		

